الفلسفة الإسلامية

عند أبي حامد الغزالي

محمد أيت وعلي



الفلسفة الإسلامية

عِندَ أبِي حَامِدِ الغزَالِي



محمد آيت وعلي

الكتاب : الفلسفة الإسلامية .. عند أبي حامد الغزالي

الكاتب : محمد آيت وعلي

الطبعة . 2016

الناشر : وكالة الصحافة العربية (ناشرون)



5 ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : 35825293 – 35867576 – 35867575

فاكس : 35878373

http://www.apatop.com   E-mail: news@apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

آيت وعلي ، محمد

الفلسفة الاسلامية .. عند أبي حامد الغزالي – محمد آيت وعلي

الجيزة – وكالة الصحافة العربية

الترقيم الدولي: **6 – 34 – 5772 – 977**

أ – العنوان   رقم الإيداع : **2000/15204**

الفلسفة الإسلامية

عند أبي حامد الغزالي





مقدمة

تلتقي جميع الدراسات التي اهتمت بالغزالي - القديمة منها والحديثة على السواء - في هدف واحد، هو التسليم أو قبول التنوع بل التناقض في شخصية الغزالي كأمر واقع. هذه الدراسات - كما يقول أحد الباحثين - تسلّم بأن الغزالي "يقبل الفلسفة ويهاجمها في الوقت ذاته، يمارس الكلام ويتبرأ منه، يشغل منصباً رسمياً ويدين الفقهاء، يدافع عن نظام سياسي ويكشف بكيفية ضمنية عن فشله الأخلاقي والسياسي، يرفض التاريخية ويبشّر بنوع من الحياة الاجتماعية المثْلَى، يستعمل نوعاً من الثقافة ذات القيم المتعددة ويرفضها باسم الدين الخالص"[1].

إلاّ أن هذه الدراسات لَمْ تصل إلى تفسير مقنع لهذا التنوع والتناقض، باستثناء بعض الدراسات الحديثة التي حاولت استحضار الدوافع السياسية في تناولها الفكر الإسلامي عموماً.

(١) Arkoun mohmmed:Essais sur la pensee Islamique - Larose - Pairs١٩٧٧- P.٢٤٤.

أمَّا الكتابات التقليدية، فقد ظلَّت بعيدة كل البعد عن اعتبار الواقع السياسي في تفسير مسار الفكر الإسلامي، إذْ تناولت مضامين هذا الفكر مجرَّدة عن واقعها السوسيوثقافي والسياسي، ولَمْ تر فيه إلاَّ جوانبه الإيجابية.

أمَّا الدراسات التي أعطت أهمية لهذا الجانب - خاصة منها الماركسية - فقد كانت نتائجها تسبق تحليلاتها، فلَمْ تكن تقرأ النصوص، بل كانت تقرأ حاضرها المثقل بالهموم في نصوص التراث، وتوزِّع الأدوار في الفكر الإسلامي بين تقدميين ورجعيين، عقلانيين وغيبيين. وكانت هذه الدراسات تعيد تشكيل مضامين هذا الفكر، بما يخدم أهدافها الأيديولوجية.

لذلك لَمْ تسهم هذه الدراسات في الإدراك الحقيقي لتراثنا، فلا يزال يسودها الاعتقاد بأن التراث شيء مضى، وأنَّه ليس إلاَّ موضوعاً من موضوعات الوعي التاريخي، أي أنَّها مازالت ترى أنَّ التراث يوجد وراءنا، في حين أن النظرة الصائبة إليه تقول إنه يجيء صوبنا، كأننا مدعوون إلى التعامل معه وكأنه قَدَرُنا.

وقد بقيت الدراسات الاستشراقية سلبية في تعاملها مع الفكر الإسلامي، لأنها ظلَّت أسيرة الدراسات الوصفية، والأطروحات التخصصية الضيقة والأكاديمية الباردة والمحرومة من أي برنامج متماسك، والخالية من أي بُعْدٍ تفسيري يفيد المجتمعات المدروسة.

كل هذه المدارس الفكرية والمناهج قد تناولت الغزالي، لكنها لَمْ تعطِ الأهمية المطلوبة للجانب السياسي عنده، خاصة علاقته بالسلطة السياسية، وإنْ كان المستشرق الفرنسي هنري لاووست قد خصَّص دراسة ضخمة وقيّمة لهذا الموضوع تحت عنوان: "السياسة عند الغزالي" إلاَّ أَنَّ دراسته لَمْ تطرح على النصوص الأسئلة التي من شأنها تعرية الحوافز الحقيقية والأطماع الشخصية للغزالي، لتكشف عن الأصول الخادعة التي تختبئ وراء الشعارات الدينية التي رفعها. فلَمْ تحاول دراسة لاووست أَنْ توضح الوظيفة الأيدلوجية التي كانت ثاوية في نصوص الغزالي السياسية. لهذا سيحاول بحثنا هذا أَنْ يستحضر العلاقة التي كانت تربط الغزالي بالسلطة السياسية، ومدى تأثيرها على إنتاجه الفكري.

فالغزالي الذي اكتسب شهرة في العالم الإسلامي على مدى تاريخه الطويل، وما زال يشكّل أهم الأنساق المرجعية للاشعور المعرفي والسياسي، قد اكتسب تلك المكانة ولُقِّب بحجة الإسلام، من خلال مؤلفات له لا يمكن التعامل معها معرفياً دون استحضار الخلفية السياسية لها، ونذكر منها على وجه الخصوص كتب: "تهافت الفلاسفة"، "فضائح الباطنية"، "مقاصد الفلاسفة"، و"الاقتصاد في الاعتقاد". وهي مؤلفات تختلف اختلافاً كبيراً عن مؤلفات أخرى كتبها بعد العزلة وخروجه من بغداد.

لهذا سنحاول في هذا البحث أَنْ نميّز في حياة الغزالي بين مرحلتين رئيسيتين، انطلاقاً من توجُّه فكري أساسي هو علاقة الغزالي بالسلطة السياسية، وتأثير هذه العلاقة على مؤلفاته وقناعاته المعرفية والسياسية:

المرحلة الأولى: حيث كان الغزالي يعيش في بلاط الخلافة العباسية وهي مرحلة دفعتنا إلى إثارة العديد من التساؤلات مثل: هل كان الغزالي واعياً بالدور الذي يقوم به كفقيه سلطان يدافع عن السلطة السياسية بتوظيف سلطته الدينية؟ وما القيمة المعرفية لمؤلفاته التي كتبها في هذه المرحلة؟ وهل تعبِّر هذه المؤلفات عن مواقفه وقناعاته السياسية والمعرفية؟ وما موقفه الشخصي من هذه المؤلفات عندما ابتعد عن السلطة السياسية؟

ويتساءل البحث عن الأسباب الواقعية وراء التغيير المفاجئ في حياة الغزالي السياسية والمعرفية.

أمَّا المرحلة الثانية من حياته - التي خصصنا لها الباب الثاني - فقد تناولنا فيه مؤلفات الغزالي التي تحمل فلسفته السياسية انطلاقاً من "إحياء علوم الدين" مروراً بـ"نصيحة الملوك" وانتهاءً بـ"رسائل فضائل الأنام". والسؤال الذي قرأنا به موسوعة الغزالي الدينية الأخلاقية هو: ما الوجه السياسي للإحياء؟ وكيف نظر إلى العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية؟

والأسئلة التي نطرحها على "نصيحة الملوك" هي لماذا تخلَّى الغزالي عن الكلام والدفاع عن الخلافة وأصبح خطابه السياسي نصيحة موجهة إلى السلطة السلجوقية؟. وهل نَظَّر الغزالي للخلافة والدولة؟ وما مكانة أفكار الغزالي السياسية بالمقارنة مع فقهاء السياسةمن أمثال الماوردي وابن طباطبا وابن أبي الربيع؟

أمّا الإضافة الأهمُّ في هذا البحث فهي "مجموعة رسائل فضائل الأنـام"، وهي رسائل تبادلها الغزالي مع السلطة السياسية في أواخـر أيـام حياتـه، وتُعَـدُّ جزءاً أساسياً من فلسفته السياسـية. وقـد ضـمَّنها أفكـاراً واضـحة وردوداً عـلى التهم المعرفية التي وجَّهها إليه علماء عصره. ففي هذه الرسائل يلتقي الموقـف السياسي بالهمّ المعرفي. وهي رسائل لَمْ تُدْرَس من قبل، ولَـمْ يلتفـت إليهـا مَـنِ اهتموا بالغزالي.

ما هي إذنْ قيمة هذه الرسائل التي تُعتبَر إضافة جديرة بالاهتمام، لمن يحاول تركيب صورة الغزالي المفتوحة على التأويلات الممكنة؟

الباب الأول

المحتوى المعرفي والتوظيف الأيديولوجي

تمهيد:

الطريق إلى السلطة (قراءة لحياة الغزالي)

كان لنشأة الغزالي تأثير كبير على توجهاته واختياراته الحياتية والفكرية. فبعد موت والده عاش مع أخيه في منطقة طوس[1] في رعاية أحد أصدقاء والده، وهو رجل من المتصوفة أوصاه الوالد قبل موته بالولدين[2].

ومن خلال قراءة عابرة لهذه الرواية التاريخية عن طفولة الغزالي، نستنتج أَنَّ الغزالي لَمْ يكن له أقرباء في المنطقة، خاصةً أَنَّ الشيخ المتصوف قد ذهب يبحث لهما عن مورد لضمان لقمة العيش بعد أَنْ نفد المال، فدفع بهما إلى طلب العلم، فكان اتجاه الغزالي وأخيه إلى التعليم إنما لتأمين مصدر القوت.

إذن بالإضافة إلى اليُتْم والفقر المُدْقع هناك حياة الغربة التي عاشها الغزالي، إِذْ لَمْ تذكر المصادر التاريخية التي اهتمّت به وبحياته أيَّ شيء عن

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس، المجلد الرابع، دار الثقافة، بيروت.
(٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة ١٩٠٦، ج ٤ ص ١٠١.

حياته الأولى، أو عن عائلته التي تربّى في أحضانها، حيث اكتفت كل الروايات، بذكر موت والده المبكر.

إنَّ كل ما تزوّدنا به المصادر التاريخية عن طفولة الغزالي وشبابه هو التأكيد على نشأة بائسة ويائسةَ، تدخَّلت فيها العناية الإلهية ليتوجَّه إلى العلم والتعلُّم. ولعلّ هذه النشأة هي التي وجهته نحو حب الجاه، وحرصه عليه كحرصه على الحياة. وحبُّ الجاه والسلطة دفعاه إلى الكبرياء، والنظر إلى الناس بازدراء واستخفاف، وهذا أمر طبيعي للغاية نظراً لنشأة الحرمان والفقر. يقول عنه أحد معاصريه، هو عبد الغفار الفارسي عما عرف عنه: "من الزعارة وايجاش الناس والنظر إليهم بعين الازدراء والاستخفاف كبرياءً وخيلاءً واغتراراً بما رزق من البسطة في النطق والخاطر والعبارة"[1].

كانت هذه الطفولة ونشأة الحرمان التي عاشها بمراحلها المأساوية هي الدافع في البداية إلى طريق العلم لضمان القوت وللهروب من الفقر، لذلك "جَدَّ واجتهد حتى تخرَّج في مدة قريبة، وبَزَّ الأَقران، وحَمَل القرآن، وصار أَنْظر أهلِ زمانه وأَوْحَد أقرانه في أيام إمام الحرمين" [2].

كانت هذه الطفولة البائسة كافية لتعطي رجلاً متعطشاً للمال والجاه والسلطة وعلوالمرتبة. كان ذلك ممكناً خاصةً أَنَّ الغزالي قد أصبح بعد هذه النشأة وبعد تخرُّجه من نيسابور، وبعد موت إمام الحرمين الجويني

(١) جعفر آل ياسين: فلاسفة مسلمون. ص ١٢٨، دار الشروق، ط ١، بيروت١٩٨٧٠.
(٢) السبكي: طبقات الشافعية. ج٤، ص ١٠٤.

سلطة علمية. وحينما نقول سلطة علمية في تاريخ الفكر الإسلامي العربي الوسيط فإنَّ الأمر يتعلَّق بامتلاك فعلي للسلطة الحقيقية.

هذه السلطة العلمية كانت ضرورية لقيام واستمرار أي سلطة سياسية، خاصةً أنَّ المشكلة السياسية في التاريخ الإسلامي العربي كانت تدور حول الشرعية. فإذا كانت السلطة في المجتمع الإسلامي الأول واحدة غير مقسمة ممثلة في شخص الرسول الذي جمع بين السلطتين السياسية والدينية في آن واحد [1]؛ فإنَّ الأمر سيختلف تماماً بعد موته الذي سيفجر مشكل الخلافة في الإسلام.

وطرح هذه المشكلة المحورية في الفكر الإسلامي العربي، وما تبعها من صراعات ومعارك كانت تنتهي عادةً بالطعن في أحقية الخلافة للذين تعاقبوا عليها بعد موت الرسول بما فيهم الخلفاء الراشدين.

وإنَّ طرح هذا المُشْكِلِ وبهذه الحدَّة - الذي لم يكن يعكس في النهاية سوى الصراع السياسي الذي عاشته الأُمَّة الإسلامية بعد موت الرسول - يعني انشطار السلطة إلى شطرين: سلطة سياسية وسلطة علمية. لَمْ يعد الإسلام بعد غياب الرسول ديناً فقط، بل أصبح "معملاً للأيديولوجيا".

وإذا كان انشطار السلطة على عهد الخلفاء الراشدين لَمْ يكن واضح المعالم؛ فإنَّ هذا الانشطار على عهد الدولتين: الأموية والعباسية،

---

(١) ما زال هذا الوضع سارياً في المغرب الأقصى، وإن اختفى في بقية الدول الإسلامية فإذا كان الأزهر في مصر ودار الإفتاء هما اللذان يتقاسمان السلطة العليا، ففي المغرب الأقصى يجمع الملك بين السلطتين: فهو رئيس الدولة وهو أمير المؤمنين حامي حمي الملة والدين – هكذا يصفه الدستور المغرب.

سيصبح بارزاً وواضح المعالم. ذلك أنَّ السلطة السياسية كانت في أَمَسِّ الحاجة - في كل لحظة من تاريخ الأمة العربية الإسلامية - إلى سلطة علمية تضفي عليها الشرعية.

من هنا يمكن أَنْ نعرف مدى أهمية ومكانة شخص كالغزالي، نبغ في تحصيل علوم عصره - خاصة الشرعية منها - وأصبح يشكِّل سلطة علمية، مما سيدفعه إلى ركوب التحدي: تحدي الظروف القاسية التي حرمته من متعة الحياة، في أجمل فترات العمر وهي الطفولة. ولَمْ يتردد الغزالي لحظة واحدة في تسخير مواهبه العلمية لخدمة السلطة السياسية ممثلةً في نظام الملك. إلاَّ أَنَّ الوصول إلى المكانة التي وصل إليها لَمْ يكن بالأمر السهل، فالغزالي قد بذل جهداً كبيراً لتحقيق هذه المكانة، وكانت البداية من مدينة طوس مسقط رأسه على يد أحمد بن حمدالراذكاني[1].

بعد ذلك رحل إلى جرجان ليعلق عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي "التعليقة" في الفقه [2].

أما محطته الثالثة في رحلته التعليمية فكانت نيسابور[3]. وهناك تفجَّر نبوغ الغزالي، وكانت الانطلاقة نحو عالم الجاه والشهرة والسلطة. فقد قَدِم الغزالي إلى نيسابور ليأخذ العلم على أحد أئمة العصر وهو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، إمام مذهب الشافعية في نيسابور، وأحد مُنَظِّري مذهب الأشعرية، والأستاذ المحلي في جميع فروع المعرفة وقتها في

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية. ج ٤، ص ١٠٤ – ابن خلكان: وفيات الأعيان، ص٢١٧.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية . ج ٤٠، ص ١٠٢.

(٣) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٣، ص ٦٤

المدرسة النظامية في نيسابور. درس عليه الغزالي جميع علوم العصر، واستفاد منه كثيراً بل استطاع أنْ يظهر تفوقه على أستاذه في بعض الأحيان لينزع التلميذ من أستاذه شهادات تناقلتها جميع المصادر التي أَرَّخت للغزالي، إذْ قال في حَقّ تلميذه أنه "بحر مغدق"[1]. بل استطاع الغزالي في فترة وجيزة أَنْ يدخل مرحلة التأليف بكل شجاعة وثقة، فاقَ فيها أُستاذه الذي اعترف بهذا التفوق بعد اطلاعه على مؤلَّف الغزالي في الفقه "المنخول" وقال: "دفنتني وأنا حي، هَلاَّ صبرت حتى أموت"[2].

وإذا كانت نشأة الحرمان التي عاشها الغزالي هي التي دفعته إلى العلم والتعلم، فإن ظروف العصر- الذي وجِد فيه الغزالي - هي التي ستجعل ما عند الغزالي من علم بضاعة مطلوبة، وتجعله يتقاسم السلطة مع مَنْ يلعب دور السياسي.

فالقرن الخامس الهجري - زمن الغزالي - كان بداية النهاية للدولة العباسية التي عرفت تمزُقاً في إمبراطوريتها إلى عدة دويلات استقلّت عن السلطة المركزية في بغداد. بل تعدَّت ذلك إلى التطاول أحياناً على الخلافة، كما حصل مع الخليفة العباسي "القائم بالله" الذي حاول أحد الفاطميين خلعه لولا أَن استنجد الخليفة بزعيم السلاجقة "طغرل بك" الذي أعاده إلى الخلافة، فكانت مكافأة الخليفة له منحه لقب السلطان[3]. كانت الخلافة في بغداد مطوقة بالفرس شرقاً، والفاطميين

(١) السبكي: طبقات الشافعية . ج ٤ ، ص١٠٢ .

(٢) ابن الجوزي: المنتظم. ج ٩، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٥٩هـ، ص١٦٨.

(٣) أحمد الشرباصي: الغزالي. دار الهلال، بيروت، د. ت، ص ١١.

غرباً، وبالصليبيين الهاجمين على دار الإسلام شمالاً. وغدت بغداد - التي كانت منارة العلم - في آخر عهد الدولة العباسية كما يقول ابن خلدون: "مضطربة بالفتن، كَثُرَ فيها المفسدون والدُعَّار والعيَّارون.. وربما حدثت الفتن بين أهل المذاهب من أهل السُنَّة والشيعة، من الخلافة في الإمامة ومذاهبها، وبين الحنابلة والشافعية وغيرهم"[1]. فإذا كان السلاجقة قد عُرِفوا بمناصرتهم للسنة - لا حباً في السنة؛ بل من أجل الوقوف إلى جانب مَنْ يعارض الشيعة وأفكارها الباطنية - فإن الغزالي قد عاش فترتين من هذه المناصرة: الفترة الأولى التي ظهر فيها السلاجقة الحنفيون من التركمان وتقوَّى بهم مذهب أبي حنيفة النعمان، توغَّل في خراسان ونصره وزيرهم الكبير عميد الملك منصور بن أحمد الكندري وبالغ في نصرته له[2].

أما الفترة الثانية، فهي فترة الانقلاب على المذهب الحنفي والانتصار للشافعي على يد الوزير نظام الملك. وكان هذا العصر أكثر عصور تاريخ الفكر الإسلامي العربي تعدداً في الفرق الدينية، ولَمْ يقف الأمر عند التعدد - كما كان في الفترات السابقة - بل تعدَّاه حتى وصل إلى أشدّه لتختفي معه الكثير من الحقائق الدينية والمبادئ الإسلامية وراء سحب كثيفة من ظلمات الاختلاف والجدل. كان هذا على المستوى العلم الشرعي. أَمَّا على المستوى الجغرافي؛ فقد شهدت الدولة الإسلامية تمزُّقاً تمثَّل في استقلال الإقليم الغربي - وهو مصر - عن السلطة المركزية

---

(١) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨، ج ٣، ص ٤٧٧.

(٢) صدر الدين على ناصر: أخبار الأمراء والملوك السلجوقية. ط ٢ ، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٦، ص ٦٧.

في بغداد. وكانت أرض الكنانة وقتها تحمل رسالة الإشعاع الشيعي من أزهرها الفاطمي. أمَّا في أقصى غرب الخلافة في بغداد، فإنَّ المرابطين وعلى رأسهم يوسف بن تاشفين قد قَدَّموا البيعة للخليفة العباسي في بغداد.

كان العصر الذي عاش فيه الغزالي يموج بالخلافات والمصادمات السياسية التي كانت أحياناً تُغَلّف بغلافٍ ديني. فكان بحقٍ تفجيراً للقوى على جميع المستويات: تفجير سياسي تَمَثَّل في صراع قوي ومكشوف. بين الدول العباسية في بغداد يساندها السلاجقة من ناحية والشيعة بفرقها المختلفة من ناحية أخرى.

إذا استحضرنا ما تقَّدم من الظروف التي ميَّزت عصر الغزالي، والتي تمثَّلت في الصراع بين السُنَّة والشيعة، هذا الصراع وإنّ كان قد حُسِم سياسياً لصالح الشيعة في مصر، فإنَّ الأمر كان عكس ذلك في بغداد وبلاد فارس. ذلك أنَّ الغلبة السياسية التي كانت للسُنَّة لَمْ تستطع تحقيقها على المستوي الأيديولوجي، إذْ لاقت الأفكار الشيعية رواجاً بين مفكري المجتمع الإسلامي. هذه الظروف هي التي جعلت الخلافة العباسية ومن ورائها الدولة السلجوقية الرافعتين للمذهب الشافعي في الشريعة والأشعري في العقيدة، يقومان بمواجهة أيديولوجية للمَدِّ الشيعي المسلَّح بأفكار من الموروث القديم من هرمسية ومانوية وغيرها من الأفكار ذات النزعة الإشراقية العِرْفَانية.

ولعلَّ ذكاء الوزير السلجوقي الشهير بنظام الملك قد جعله يستحضر الخريطة الجغرافية للفكر الإسلامي في تلك الفترة وينتبه إلى قيمة الفكر، خاصةً أَنَّ الخلافة العباسية قد عاشت تجربة مماثلة عندما حاول المأمونُ التسلُّحَ بالفلسفة اليونانية، وأنشأ لذلك "بيت الحكمة" لمواجهة المَدِّ العرفاني الذي كانت تروِّج له الفئات المعادية للخلافة العباسية وقتها.

إلاَّ أَنَّ الانقلاب السني الأشعري على اعتزالية المأمون قد عَمَّق لدى نظام الملك الاعتقاد في أهمية التسلح الأيدلوجي، وبأَنَّ المسألة لا علاقة لها في حقيقة الأمر بالمضمون الديني، إنما هي صراع حول السلطة، خاصةً أنه كان يواجه ثلاث قوى سياسية اصطبغت بمسحة دينية. فقد قاد الانقلاب الشافعي داخل المعسكر السني ضد الاتجاه الحنفي الذي رَوَّج له بقوة الوزير طغرل بك الكندري. وكان هذا الأمير يناصر أيضاً الاعتزال في مواجهة الأشاعرة، وهذه المواجهة كانت على الصعيد الداخلي للدولة السلجوقية، باختياراتها المذهبية داخل الاتجاه السني.

كما تصدَّى أيضاً للذود عن الخلافة العباسية - رمز الاتجاه السني في الدين الإسلامي - في مواجهة الوجود الشيعي سواء كان سياسياً متمثلاً في الحكم الفاطمي الذي كان يناوش الخلافة العباسية، أو كان أيديولوجياً ممثلاً في الحركات الباطنية المتسلِّحة بعرفان الموروث القديم، وبالفلسفة اليونانية التي أصبح لها وجود قوي في هذه المرحلة المتأخِّرة من الفكر الإسلامي العربي. حتى إنه يمكن اعتبار هذه المرحلة سواء على

مستوى الاستيعاب أو المشاركة في بناء أنساق فلسفية عربية من أزهي عصور الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط.

إنه لبرنامج أيديولوجي حافل وطموح وضعَ خطوطه العريضة الوزير نظام الملك. وكانت أبرز إنجازات هذا البرنامج الأيديولوجي الطموح؛ المدراس التعليمية التي انتشرت في فارس وبغداد وسُميت باسمه، كمؤسسات للترويج لأيديولوجية الدولة السلجوقية، والخلافة العباسية المصونة لأنها إحدى القنوات الرئيسية التي تستقي منها الدولة السلجوقية شريعتها في ممارسة السلطة باسم الدين. وفي إطار بحث الوزير المستمر لتدعيم السياسة بالأيديولوجيا، انتبه إلى نبوغ الغزالي ليضيفه إلى مؤسساته التعليمية، خاص أنه خريج إحدي هذه المؤسسات، وانتقل داخلها من الدراسة إلى التدريس والإشراف.

لذلك سنحاول في هذا الباب أَنْ نضع علاقة الغزالي بالدولة السلجوقية موضع السؤال، وأَنْ نجعلها أهم ما ميَّز حياة الغزالي في مرحلته الأولى التي نسميها بالمرحلة الأيديولوجية. فإذا كان التاريخ في الفكر العربي ومازال يغضُّ الطَّرْف عن الانعراجات والتحولات، فإنَّ درس منهج العلوم الإنسانية المعاصرة يعلِّمنا تمجيد الانعراجات والوقوف عندها، ومحاولة تخليص التاريخ من الصورة التي ارتضاها لنفسه زمناً طويلاً وكان يجد فيها تبريره الأنثربولوجي يحذف ما يراه يشوش عليه الصورة التي ارتضاها لهذا التاريخ، كالانعراج والانفصال الذي كان علامة التشتت

الزماني التي كانت تُلقي على عاتق المؤرخ تبعات مدنسة من التاريخ لكنه غدا اليوم أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي[1].

ونتساءل: ما دلالة هذه العلاقة؟ وما الدور الذي لعبه الغزالي في هذه المرحلة؟ وما هي قيمة الأفكار التي أنتجها ودافع عنها الغزالي في المرحلتين؟ وما هي قيمتها في سياق الفكر الإسلامي العربي؟ وهل كان الغزالي في ظل هذه العلاقة ينتج أفكاراً أم أيديولوجيا؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كثير، سنحاول أنْ نطرحها حول هذه العلاقة لأنها نقطة انفصال في حياة الغزالي الفكرية والسياسية، ندفع هذه الأسئلة إلى أنْ تتبلور كأسئلة يصبح بإمكانها أنْ تقلق التاريخ الخطي والمطمئن الذي كُتِب به الفكر الإسلامي العربي، حيث نتوخّى من وراء الاهتمام بتعميق السؤال حول هذه العلاقة إلى محاولة تفكيك الصورة التي رُسمَت في أغلب الكتب القديمة التي أَرَّخت للغزالي. وإبراز جوانب أخرى من فكره وسيرته التي استُبْعِدت أو أُهْمِلت لأنها لا تخدم الصورة التي ارتأت الاستغرافية الغربية الإسلامية رسمها لفارس الفكر والعقيدة الأشعرية. إنها محاولة تفكيكية لبنية تفكير الغزالي، مع استحضار كل العناصر التاريخية التي أسهمت في تشكيل هذه البنية. وهدفنا ليس التمييز في خطاب الغزالي بين ما هو حقيقي وقريب من روح الإسلام وبين ما هو بعيد. إنَّ المشكل هو أنْ نتبيَّن كيف تتولَّد مفعولات الحقيقة داخل خطابات ليست هي في ذاتها لا حقيقة ولا خاطئة.

---

(١) ميشال فوكو: أركيولوجيا المعرفة. ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ٩، ١٠.

الفصل الأول

قراءة سياسية لحركة تدوين العلم الديني

المقدمة

نريد لبحثنا هذا، أَنْ يهتم بدرجة أولى بأفكار الغزالي السياسية، وأن يتابع هذه الأفكار - باعتبارها سلطة علمية - في نشأتها وتطورها وفي علاقتها الجدلية مع السلطة السياسية. لذلك نرى من الضروري بمكان الرجوع إلى الوراء لمعرفة كيفية تشكُّل الجهاز النظري والأدوات المعرفية التي تسلَّح بها الغزالي وأعطته مكانة سلطوية، جعلت السلطة السياسية تسعى لاستقطابه، بل لتجنيد قدراته الفكرية.

والغزالي لَمْ يكن ليأخذ هذه المكانة المرموقة - كأحد أبرز وجوه الأُمَّة الإسلامية وقتها - إلاَّ بعد أَنْ أثبت إلمامه الكبير بالعلم الديني، والتمكن من آلياته الفاعلة، مما أثار انتباه السلطة السياسة إليه، وبروزه على مسرح الأحداث السياسية كأحد الوجوه الأيديولوجية المدافعة عن السلطة القائمة، ضد جانب آخر من الأُمَّة الإسلامية كان قد تسلَّح بنفس المضامين الفكرية والأدوات المعرفية من العلم الديني لكنْ بإخراج

مختلف. فالشهرة الكبيرة التي اكتسبها أبو حامد الغزالي وجعلت منه حجّة الإسلام كانت بسبب مواقفه الدفاعية وتصدّيه لأعداء الخلافة السنية في بغداد، ضد مَنْ يرون عدم شرعية هذه السلطة واغتصابها للحكم، انطلاقاً من نصوص العلم الديني، سواء القرآن أو سُنَّة الرسول. فالكل يرجع إلى المصدرين الأساسيين في الفكر الإسلامي، لتدعيم مواقفه والتماس الشرعية الدينية لقناعاته.

وسيبقى السؤال الأساسي، والذي يطرح نفسه بإلحاح هو: إذا كانت كل الفرق المتصارعة ترجع إلى العلم الديني وتعتبره الفيصل في نزاعاتها، فلماذا الاختلاف؟ وأين الاختلاف؟ وما المحّك الرئيسي لهذا الاختلاف؟ وهل طبيعة العلم الديني تسمح بهذا الاختلاف؟

كل هذه الأسئلة وغيرها، ستكون الإجابة عنها هي موضوع هذا الفصل. والإجابة ستتم بعودة سريعة إلى إعادة قراءة الحركة التي تَمّ فيها تدوين العلم الديني، لمعرفة الطريقة التي تعامل معها المسلمون مع العلم الديني سواءنصّه المقدس - القرآن الكريم - أو سنة الرسول من أقواله وأفعاله ذاتها، التي تعتبر شارحة للقرآن، ونتساءل في الوقت نفسه هل هي شارحة بإطلاق أو في حدود الزمان والمكان؟

إنّ هذه العودة إلى حركة تدوين العلم الديني ستساعدنا على دراية أكبر بمواقف الفرق الإسلامية المتنافسة عن طريق الرجوع إلى تأصيل أسلحتها الفكرية التي اتخذتها مصدراً لشرعيتها. والغزالي الذي انْتَدَب نفسه للدفاع عن رأي معين من هذه الآراء والمواقف، وكان رأي السلطة

السياسية، الذي لَمْ يكن بمحض الصدفة بل كان برغبة منه؛ بَذَل من أجلها جهداً كبيراً ليأخذ له مكاناً مرموقاً في هرم السلطة، الغزالي نفسه استعمل جانباً من العلم الديني لهذا الغرض وليس لقناعته الشخصية بتلك المواقف والآراء التي دافع عنها.

أولاً: البعد السياسي لتدوين العلم الديني

عرف العلم الديني نقلة كبيرة، خاصة في الجانب "الحديث" منه، ذلك أن هذا العلم ظلَّ شفاهياً، يعتمد على الرواية الشفوية طيلة مدة تشكُّله في عهد الرسول. وقد أسهم الرسول نفسه في تثبيت هذا الوضع، حين نهي الصحابة عن كتابة الحديث خوفاً من اختلاطه بالقرآن. والذي يهمُّنا من هذا هو التأكيد على أَنَّ العلم الديني ظلَّ طيلة حياة الرسول وزمن الخلفاء الراشدين في دائرة الرواية الشفهية. ولا نريد هنا أن ندخل في حوار حوال أَخلاقيات الرواة وأصلهم وتتبع سلوكهم في المجتمع للتأكد من صحة رواياتهم، فقد خُصِصَت لذلك أبحاث كثيرة ودراسات عريضة.

لكن الأهَّم بالنسبة لنا هو: كيف تَمَّ الانتقال بالعلم الديني من الشفهي إلى الكتابي؟ وما الظروف السوسيوثقافية والسياسية التي أَمْلَت ضرورة هذه النقلة التي تمَّت في ظلها؟

إننا لن نطرح السؤال عن حقيقة أو خطأ ما روي، فسؤالنا أعمق من ذلك: إنه يضع الظروف موضع السؤال، إيماناً منا بأَنَّ السؤال استراتيجية من شأنها أَنْ تقلق المطمئن المستقر لتختلف عن البحث عن

المهووس بالاستمرارية والتفكير في الاتصال، واعتبار تطور الأفكار والأحداث كأنه قصة لها بداية ونهاية وبين البداية والنهاية صيرورة، وما علينا إلاَّ التسليم بهذه الاستمرارية والوصول إلى منطقها الداخلي، وكأن الأمور تسير في خط مستقيم تنتظم فيه كل الأحداث، وكلما صادفتنا نقلة أو عتبة أو قطيعة اعتبرناها حَدَثاً عارضاً واستثنائياً، لا يرقي إلى درجة وضعه في الاعتبار. إننا لا نعتبر انتقال العلم الديني من الشفهي إلى الكتابي مسألة عادية اقتضاها تطور الفكرالإسلامي العربي، وفي أحسن الأحوال يُقّال: إنها تمت تحت ظروف معينة داخلية وخارجية، دون وضع النقلة في حَدّ ذاتها موضع السؤال بل اعتبارها سؤالاً في حَدَّ ذاتها.

إن الانتقال في تاريخ الفكر من مرحلة إلى أخرى شيء يستحق وقفة طويلة. هذه الوقفة لا تهتم بالسابق ولا باللاحق، فالأحداث لا تهمُّ في شيء لأننا لا نهتم كثيراً بتسجيل الحقائق بل نهتم بالكيفية التي تولَد بها الحقائق، وبالتالي فالأهمُّ عندنا في عملة الانتقال هو فعل الانتقال في ذاته. نعمّق أهميته ونضعه موضع السؤال.

إنَّ سؤالنا الأساسي هنا هو: مَنْ قام بعملية نقل العلم الديني من الشفهي إلى الكتابي؟ وما الذي نُقِل والذي لَمْ يُنْقَل؟ وما مصير الذي لَمْ يُنْقَل؟ وما قيمة الذي لَمْ يُنْقَل في دائرة العلم الديني؟

إنَّ أسئلة كهذه تجعل عملية الانتقال هذه التي تُسَمَّى في أدبيات الفكر الإسلامي العربي بـ"التدوين"، تجعل منها حَدَثاً تاريخياً غير عادي لا نسجّله بسرعة لننتقل إلى ملاحقة المسار الجديد الذي أخذته، ونجتهد في

التأكيد وإثبات حقيقتها التاريخية انطلاقاً من التأكيد على عملية وصحة الطريق التي اعتمدها المسلمون في التدوين وتسجيل العلم الديني، وهي الرواية والرواة.

إنَّ مجرد طرح السؤال: ما الذي دُوِّن وما الذي لَمْ يُدَوَّن؟ والسؤال: مَنْ قام بعملية التدوين؟ يضع فعل النقل في حد ذاته موضع السؤال، ليصبح هو بدوره سؤالاً يخترق التاريخ الخطي المستقيم للفكر الإسلامي العربي.

تُطْلِعُنا المصادر التاريخية أَنَّ عثمان بن عفان هو الذي جمع القرآن الكريم، وقد سبقته محاولات لعمر بن الخطاب، إلاَّ أنها لم تكن كافية لحفظ القرآن من الضياع، بل استمر الخوف على النصِّ المقدس خاصةً بعد أَنْ تبيَّن اختلاف حول قراءته، وهذا ما يسجِّله ابن الأثير على لسان حذيفة بن اليمان قائد عثمان في غزو أذربيجان عند رجوعه: "فلمَّا عاد حذيفه قال لسعيد بن العاص: لقد رأيت في سفرتي هذه أمراً لو ترك الناس عليه لاختلفوا في القرآن لا يقومون عليه أبداً". وبعد أن حكى ما رآه من اختلاف الناس حول قراءة القرآن قال: "والله لئن عشت لآتين أمير المؤمنين ولأشيرن عليه أن يحول بين الناس وبين ذلك.. فأرسل عثمان إلى حفصة بنت عمر أَنْ أرسلي إلينا بالصحف ننسخها، وكانت هذه الصحف هي التي كُتبت في أيام أبي بكر وقد أمر عثمان بإحراق المصاحف الأخرى"[1].

---

(١) ابن الاثير: الكامل في التاريخ دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧، ج ٣، ص ٤٦.

وإنْ كنا لا نحاكم النوايا، فإننا نلفت النظر إلى حقيقة تاريخية، وهي أَنَّ تدوين القرآن عملية تمَّت تحت رعاية السلطة القائمة ممثلة في الخلفاء الراشدين: أبي بكر وعمر وعثمان، ونحن نعلم أَنَّ أنصار علي لَمْ يوافقوا على خلافة هؤلاء، وأَنَّ الصراع حول السلطة السياسية أو خلافة الرسول قد أخذ بُعْداً سياسياً ولَمْ يعد مسألة دينية.

إذنْ هناك مشروع قامت السلطة السياسية بتطبيقه، وهو تدوين العلم الديني: القرآن والحديث والعلوم الشارحة لهما، التي توالت فيما بعد مع الدولتين الأموية والعباسية.

لكنَّ هذه السلطة - أَيّاً كانت، سواء قامت أو أسهمت في هذا التدوين - كانت أحد أطراف النزاع السياسي والصراع حول السلطة، والذي تفجَّر مباشرة بعد موت الرسول. وبما أن السلطة كانت طَرَفاً في الصراع، وبما أَنَّ كل الأطراف المتصارعة كانت تتسلّح بجانب من العلم الديني دون آخر، مُدَّعية أنه الصحيح فإن عملية التدوين هذه ذات أهمية سياسية وأيديولوجية قصوى أكثر منها عملية دينية. إذ كانت الفرق المتنافسة توظّف العلم الديني حسب اتجاهاتها السياسية وقناعاتها الأيديولوجية، أي أَنَّ الخلافات بين هذه الأطراف كان يُعَبَّر عنها أحياناً من خلال العلم الديني. فجلُّ الأدوات المعرفية التي يحتجُّ بها كل فريق والاستشهادات الدالّة على سلامة المواقف ومطابقتها لروح الإسلام، كانت تتمُّ بواسطة العلم الديني. لذلك نستخلص من هذه النقلة أنها: أولاً: كانت مقصودة اقتضاها الصراع الدائر بين الفرق من أجل السلطة.

ثانياً: رسمت جانباً من العلم الديني دون جانب آخر. إذْ أصبح ما دَوَّنته السلطة السياسية هو الرسمي وما لَمْ يُدَوَّن - وهو الجانب الذي تتسلَّح به الفرق الأخرى المتصارعة على الخلافة هو غير الرسمي ليشكِّل في النهاية السلاح الأيديولوجي للمعارضة.

إذنْ هناك جانب من العلم الديني الشفوي قد شُكِّل من طرف السلطة السياسية، وتم نقله إلى درجة العلم الديني الرسمي، كما كان هناك بالضرورة جانب آخر لَمْ يُدَوَّن لكنه استطاع الاستمرار، الذي يمكن تسميته باللامفكَّر فيه، والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي.

إنَّ المُهَمَّش والمُجْهَض، والذي أُقصي من دائرة العلم الديني الرسمي، الذي عجزت السلطة السياسية عن القيام به، هو : القضاء على ما لم يُدَوَّن من هذا العلم، خاصةً في مجال الحديث النبوي. بَلْ ظلَّ يتعايش مع الذي دُوِّن ليشكِّل عليه أحياناً خطراً معرفياً أيديولوجياً استغلَّ في كثير من الأحيان كدافع للقيام بحركات سياسية، استطاعت استقطاب كثير من عقول المفكّرين وفقهاء العصر، إن المسار الذي سلكته السلطة في تدوين العلم الديني يؤكّد بالضرورة إمكانية وجود مسارات أخري كان من الممكن أن تسلكها فرق أخري، إن قامت بنفس العملية خاصة أن الصراع حول السلطة كان هو الذي يحرّك جميع الفِرَق التي كانت تحتمي بجانب من العلم الديني الشفوي للتأكيد على أحقيتها في السلطة وشرعية طروحاتها.

لذلك نؤكّد مع أحد الدارسين العرب المعاصرين: "إنَّ تعرية الحوافز الحقيقية للناس المتنافسين على السلطة في المجتمع الإسلامي سيساعدنا على رفع الستارة عن الأصول الخادعة التي تختبئ وراء الشعارات.."الدينية".. المستنبطة على هيئة حقائق منزلة "[1].

هذا ما نريد القيام به عندما نتابع تطور علاقة الغزالي بالسلطة، خاصة في مرحلته الأيديولوجية، إذْ أصبح منتجاً للعلم الديني وواضحاً - في الوقت نفسه - لضوابط هذا العلم، حيث الخارج عن هذه الضوابط يُحَاكَم بأنه خارج عن الإسلام. إنَّ الغزالي في مرحلته الأيديولوجية لاينتج علماً دينياً فقط، بل يسهم في ترسيم العلم الديني المدوّن من طرف السلطة، ويقف في وجه الفرق المتنافسة، بل يدخل معها في صراع ليفند ما تذهب إليه وما تقوم به من إخراج مختلف للإسلام. وعندما نتعامل مع مؤلفات الغزالي التي كتبها في بغداد من هذا المنطق نتأكد من وظيفتها الأيديولوجية، ونقصد بالمؤلفات الأيديولوجية: "مقاصد الفلاسفة"، و"فضائح الباطنية"، و"الاقتصاد في الاعتقاد"، إن نقداً تاريخياً كهذا لعملة التدوين التي تمَّت في الفكر الإسلامي العربي ستوصلنا إلى الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية التي عفا عنها الزمن للنصوص الدينية الحديثة التي يستشهد بها هذا الفريق أو ذاك. ولعلَّ هذا التعامل مع تاريخ الفكر الإسلامي العربي ليس بالأمر السهل، ولن يتمَّ الحسم فيه بشكل قاطع،

(١) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي العربي. ترجمة هشام صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٠.

وليس عملاً يستطيع باحث واحد التصّدي له بمفرده. إنّه عمل يقتضي تضافر جهود الباحثين وفي ميادين مختلفة. وهذا لن يتأتّى إلاّ بتجاوز الكتابة الاحتفالية الفرحة [١] بالتاريخ الإسلامي، خاصةً بعد موت الرسول، هذا الموت الذي كان بداية التراجيديا في التاريخ التي ستكتمل جميع عناصرها المأساوية باغتيال على بن أبي طالب. إنَّ الدولة التي دَوَّنت وشكَّلت العلم الديني "الرسمي" كانت في أَمَسِّ الحاجة إلى هذا العلم لأنه يمثّل القوى السيادية Autorite، ولأنه الحاسم في قضايا الناس واختيارهم في دينهم ودنياهم، سواء أكان الحسم والجواب مُصَرَّحاً به ومباشراً أم مُتَضَمَّناً في نصوص القرآن والسنة. إذنْ السلطة الحاكمة هي التي كانت وراء تدوين العلم الديني وأضفت عليه هالة من القداسة، إذ اعتبرت أنَّ نصوصه هي الناطقة بالحقيقة، في مقابل أنْ يضفي هذا العلم الشرعية على تلك السلطة. فالمصالح متبادلة إذن، وهذا مالاحظه المستشرق الفرنسي الذي اهتم كثيراً بالفكر السياسي في الإسلام: "نؤكّد أنَّه لا يمكننا أَنْ نفرّق بين السلطة Bouvoir والسيادة Autorite في الإسلام التقليدي. وبصفة عامة فإنهما يعتبران كواقع، ويمكن أنْ نقول: إنَّ كل سلطة مكونة تصبح في نظر المسلم مؤشّراً للسيادة التي تعود إليه" [٢].

وإذا كان عثمان بن عفان لم يستفد من هذه العملية، فإن خلفاءه الأمويين قد استفادوا منها على نطاق واسع. لأنَّ صراعهم على السلطة

---

(١) وهي الكتابة التي لاتتجاوز التمجيد ونسج هالة من القداسة حول التاريخ الإسلامي العربي .
(٢) Gaudet, Louis:La cite Musulmane. Librairie Philosphkque& Vrin, Paris ١٩٦١, P.٣٢.

كان أشدّ وأقوى وحاجاتهم إلى الشرعية كانت أكبر. إذنْ الأمر الذي يحرّك كل العقول والأقلام والسيوف هو أحقية الخلافة وشرعية السلطة القائمة. من هنا أصبحت كل قضايا الفكر الإسلامي العربي مسكونة بهاجس سياسي، مما جعل كل الفرق الإسلامية المتصارعة في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها، بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك: إنها تنظّم نوعاً من المسرحية السياسية من أجل نشر وتعميم الوهم القائل بأنها تتبع الحقيقة وتحميها" [١].

ما نريد أَنْ نخلُص إليه هو أَنَّ التعامل مع العلم الديني لَمْ يكن بريئاً من ولا أميناً، لأن الصراع على السلطة هو الذي كان يحرّك هذا التعامل ويوجهه حسب موقع الفرد أو الجماعة من السلطة.

من هنا يكتسب البحث في مفهوم السلطة في الإسلام أهمية كبري. إن السياسة هي لا شعور الفكر الإسلامي العربي الذي كانت تحرّكه رغبة كل فرقة من فرق الأمة الإسلامية، وكل اتجاه من اتجاهاتها في الاحتواء والسيطرة. وكان العلم الديني هو ضامن الشرعية لكل المتنافسين. لذلك تَمَّ بناؤه في تخريجات مختلفة لتشكل به القوي السيادية L'autorite أحداثاً لدعم السلطة الحاكمة pouvoir [٢]، ولم تكن هذه الأخيرة لتترك المجال مفتوحاً لأي تعامل نقدي تاريخي مع المادة المعرفية المشكلة لهذه السيادة من نصوص ووقائع وأحداث وشخصيات.

---

(١) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي العربي، ترجمة هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٦٧ .

(٢) استعمل هاشم صالح بموافقة محمد اركون كلمة السيادة العليا كترجمة :Autorite

ولَمَّا كان التعامل النقدي مع نصوص العلم الديني - خاصة الحديث - محظوراً من طرف السلطة الحاكمة ليقتصر الأمر على فقهاء هذه السلطة، فإنَّ الخطاب السياسي في الفكر الإسلامي لَمْ يستقل عن الخطاب الديني، ذلك أَنَّ السياسة - إسلامياً - لا يمكن إلاَّ أَنَّ تكون شرعية.

إنَّ أول مَنْ دوَّن الحديث هو محمد بن شهاب الزهري المتوفي سنة ١٢٤ هـ الذي كانت له علاقة وثيقة بخليفتين أمويين هما: عبد الملك وابنه هشام: "لم يكن من الطبيعي والحالة هذه أن يشجع أمراء الأمويين على إثبات كل الأحاديث والأخبار التي كان يجرى تداولها شفاها دون اعتبار لموقف سياسي رسمي. ونحن نعرف كم كان التنقيب عن الحديث والأخبار المتعلقة به وسيلة فعَّالة في الصراع السياسي الدائر آنذاك"[١].

ما نريد أن نؤكِّد عليه هو أنه لا سبيل لفهم الصراع الأيديولوجي الذي رافق تشكل الفكر الإسلامي العربي، وتشكُّل الدولة في الإسلام بمعزل عن فهم المشكلة السياسية التي كانت تحرِّك الرسول من أقوال وأفعال. فجميع الروايات تؤكِّد أَنَّ الرواة سواء الذين قاموا بجمع الأحاديث كابن شهاب الزهري، أو أخبار الرسول ومغازيه كمحمد بن إسحاق المتوفي سنة ١٥٠هـ كل هؤلاء قاموا بذلك العمل بإيعاز من السلطة أو من أجل التقرُّب إليها. وعملية كهذه رافقت بدايات دولة، والصراع

(١) علي أومليل: الخطاب التاريخي. معهد الإنماء العربي، بيروت د.ت، ص ١٩.

الأيديولوجي على أشدِّه، لا يمكن أنْ تكون بريئة وموضوعية، خاصةً أن هناك مَنْ تحدَّث عن تحريف ابن إسحاق فيما كان يذكره من أخبار [1].

إلاَّ أننا لا نتجاوز عملية الشك في تدوين العلم الديني في جانب الحديث، أما القرآن فإننا نعتبره مُنَزّهاً ولا يمكن إخضاعه للنقد التاريخي لكن لا نجد حَرَجاً في استخدام أدوات علمية معاصرة في التعامل معه كخطاب يحمل معني معيناً.

ونحن نوافق الباحث محمد أركون في ذلك، لكن لا نوافقه على دعوته إلى المراجعة النقدية للنصّ القرآني وعملية تشكُّله، يقول أركون: "لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أي مراجعة نقدية للنص القرآني. ينبغي إعادة كتابة قصة تشكُّل النصِّ بشكل جديد كلياً، أيِ نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. وهذا يتطلَّب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أُتيح لها أَنْ تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أو سُني. هكذا نتجنب كل حَذْفٍ ثيولوجي لطرف ضد آخر" [2].

الاختلاف في رأينا إذن حول الحديث وليس حول القرآن، وذلك لسببين: أولهما قدسية هذا الأخير، وثانيهما عدم إمكانية الوصول لحدّ الآن إلى نسخ قرآنية أخرى تخالف النسخة الموجودة بين أيدي المسلمين منذ عثمان بن عفان، إلاَّ أن القرآن أيضاً استعمل بطريقة أو بأخرى كسلاح في الصراع السياسي الذي دار بين الفرق الإسلامية، خاصة أنه

---

(١) ابن النديم: الفهرست. دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٩٢.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي العربي. مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٩٠.

ضامن للشرعية. وهذا التوظيف لَمْ يكن بإخراج جديد لنصوص من القرآن غير متداولة، بل كان من خلال فهم وتأويل ذات النصوص المعروفة. فالاختلاف كان في الفهم والتأويل وليس في النصّ ذاته خاصة وأَنَّ للقرآن وجوهاً، لذلك نصح ابن عباس عندما بعثه على لمفاوضة الخوارج بألا يحتج عليهم بشيء من القرآن، وأن يعتمد في مجادلته على "السُنّة". ويعلِّق أحد الباحثين قائلاً: "إذا كان هذا التدين يبرر تمسُّك على بن أبي طالب بالسُنّة وإعراضه عن توظيف القرآن توظيفاً سياسياً سجالياً، فإن المرويات العرفانية - والشيعية منها خاصة - تجعل منه المختص بالتأويل" [1].

وقد ساعد على ذلك طبيعة النصوص المفتوحة على التأويلات الممكنة، خاصةً أَنَّ نظامها المعرفي بيانيُّ التركيب، مما يجعل عملية التأويل أمراً هَيّناً لِمَنْ يملك ناصية اللغة، ومتمكِّن من آلياتها الداخلية.

ثانياً: الأُمويون والدين الرسمي للدولة

إن الصراع السياسي هو الذي كان يُمْلي على الفرقاء تبني تخريجات مختلفة لتراث النبي، خاصةً أَنَّ هذه العملية أَصبحت متعذِّرة مع نصوص القرآن. ولَمْ يعد أمامهم سوى تبنّي تأويلات مختلفة حول نفس النصوص، أَمَّا إخراج نصوص قرآنية جديدة فهو أمر مستحيل. لذلك أصبح اللجوء إلى الحديث أمراً جائزاً، لأنه الدائرة التي يمكن المناورة فيها، خاصةً أَنَّ الرسول قد نهى في بداية الدعوة أنْ يكتبوا عنه الحديث.

---

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ١٩٨٦، ص ٢٨٢.

فلم يُدَوَّن على الأقل جزءا كبيرا منه، مـما جعـل الفرصـة مواتيـة بعـد موت الرسول أمام الزيـادة والنقصـان في حديثـه، بـل حـذف أحاديـث ووضـع أخرى. وكانت السلطة الأموية هي السَبَّاقة إلى تدوين تراث الرسول لتجادل بـه الشيعة خاصة التي رَوَّجت أحاديـث غـير تلـك التـي دَوَّنتهـا السـلطة الأمويـة، وهي تلك الأحاديث غير المعترف بهـا وغـير الصـحيحة مـن وجهـة نظـر فقهـاء الحديث الموالين للسلطة الأموية. وعلى رأس هذه الأحاديـث تلـك التـي تتصـل مباشرة بموقف الشيعة والفرق الكلامية الأخـرى مـن المشـكلة السياسـية، التـي تؤكد على أحقية علي بالخلافـة، وأن الخلافـة منصـوص عليهـا في السُـنَّة. ومـن المعروف أنَّ ثَمَّة مجموعة من الأحاديث النبوية تؤكد ذلك. وإنْ لَمْ يعـترف بهـا علماء الحديث الرسميون.

لذلك لَمْ يكن الخطاب السياسي في الفكر الإسلامي العربي مستقلاً عـن الخطاب الـديني. فالسياسـة الإسـلامية لا يمكـن أن تكـون إلاَّ شرعيـة، فالفقيـه حينما كان يدافع عن السلطة وينتج الخطاب السياسي كان يفعل ذلك كسـلطة علمية، لذلك يجد نفسه في عقر داره، أي داخل دائرة الدين. أمَّا المعارضة فلـم تكن تمارس نشاطها بعيداً عن الـدين، بـل كانـت تنطلـق مـن اعتبـارات دينيـة خاصة مع الدولة الأموية، إذ تطرح مسـألة مرتكـب الكبـيرة. فـإذا كـان تصـدَّع وحدة السلطتين السياسية والدينية قد حدث مباشرة بعد موت الرسول الممثِّـل الحقيقي لهذه الوحدة، إذْ لم "يكـن الرسـول - صـلوات اللـه عليـه - صـاحب سلطة روحية فقط، بل كان حاكماً، أي أنه كان يجمع بين السلطة التي يزاولهـا خليفته" [1].

(١) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسـلامية. دار الثقافـة. القـاهرة ١٨٨٦، ص ٨٥.

وأصبح السؤال الأكثر إلحاحاً هو مدى مطابقتها للسياسة الشرعية، بل شرعية السلطة القائمة. فكلُّ القضايا التي طُرِحت في الفكر الإسلامي العربي التي شكَّلت أسس هذا الفكر، كانت في جوهرها قضايا سياسية، إلاَّ أن الطابع القمعي للسلطة الأموية وغياب المجال السياسي فرض على المتجادلين تغليف نقاشاتهم بغلاف ديني.

فإذا طُرح في علم الكلام سؤال من قبيل: ما المقصود بمرتكب الكبيرة؟ يكون الجواب من المعارضين أَنَّ السلطة الأموية ارتكبت كبيرة باغتصابها الحُكْمَ من آل البيت. وبذلك تحَّول الدين الإسلامي من مشروع لتغيير مختلف علاقات الاجتماع البشري، وتنظيم علاقات الإنسان مع الإنسان ومع الكون وعلاقاته مع الله في إطار مطالبته بنموذج أخلاقي يومي يراعي ضرورات العالم الأخروي، نقول تحول الإسلام من كونه كذلك إلى كونه "معملاً للأيديولوجيات"، ذلك أنَّ أَحداث الفتنة الكبرى التي جاءت بالأمويين إلى السلطة لم تكن إلاَّ تفجيراً لوحدة السلطتين السياسية والدينية اللتين كانتا قد اجتمعتا في شخص الرسول، وهي تجربة انتهت وكانت يجب أَنْ تنتهي.

ولَمْ تكن هذه الأحداث إلاَّ تفجيراً للأزمة السياسية التي بدأت مباشرة بعد وفاة الرسول الذي كان قد ناضل من أجل تثبيت السلطة، إذْ كان مجهوده مُنْصَباً في مسألة واحدة في المجال السياسي وهي ضرورة السلطة [1].

---

(١) لم تكن هذه المسألة بسيطة لأن الأعراب البدو كانوا يرفضون الاندراج تحت أي سلطة مركزية أو فكرة المُلْك، وهي فكرة لم تكن توجد لدى العرب في الجاهلية.

أمّا بعد موت الرسول، وخاصةً بعد أحداث الفتنة الكبرى، فإنَّ المسألة لَمْ تكن تتعلّق بضرورة السلطة، بل أصبحت تتعلّق بطبيعة هذه السلطة، وهي ما لَمْ يعرها الإسلام في نصوصه المقدّسة - سواء في القرآن أو السنة - اهتماماً كافياً، لأن "القرآن لَمْ يفرض شكلاً موحّداً لحكومة الإسلام، ولم يحل مشكلة خلافة النبي. والله - تعالي - لم يحدد أبداً عدد الأئمة الذين يجب على المسلمين احترامهم"[1].

لذلك كانت مهمة الأمويين شاقة لإقناع الناس بشرعية سلطتهم، خاصةً أنّه كان هناك كثيرون مّمنْ يجادلون في هذه الشرعية. ولمّا كان الاحتكام يتمُّ بنصوص العلم الديني، فقد ازدادت المسألة تعقيداً. فكل فريق كان يتسلّح بحجج من هذه النصوص سواء بواسطة التأويل عندما يتعلّق الأمر بالقرآن، أم الاستشهاد بأحاديث وأفعال للرسول غير مُعْتَرَف بها من طرف الفرق الأخرى. لهذا اتجهت الدولة الأموية - أو اضطرت إلى اللجوء - إلى إعادة إنتاج السُنّة طبقاً لتوجهاتها السياسية وبما يخدم أهدافها الأيديولوجية، والوقوف في وجه خصومها المسلمين بنفس السلاح. وهي نصوص من العلم الديني لإضفاء الشرعية، فكان رهان السلطة الأموية على الاتجاه السُنّي الذي لم يتشكّل بعيداً عن السلطة السياسية، في حين يختلف الأمر مع المعارضين وعلى رأسهم الشيعة التي كانت تتعامل مع التراث الإسلامي بمصدريه القرآن والسنة من موقع المعارضة. إذن، "ينبغي أنْ نسجّل هنا وجود فَرْقٍ حاسم بين الممارسة

(١) Laoust. Hinri: Les Schismes dans L'islam. Paris ١٩٧٧, P.٤٣٢

السنية والممارسة الشيعية لإنتاج التراث (أو تشكيل السُنَّة) فأهل السنة كانوا دائماً إلى جانب السلطة. وقد قبلوا بالأمر السياسي الواقع سواء كان ناتجاً عن الشورى كما حصل بالنسية لخلافة الرسول، أو عن طريق القوة المسلحة كما حصل مع الأمويين والعباسيين"[1].

ما ذهب إليه محمد أركون هو ما نحاول التأكيد عليه، لكنَّ المسألة ليست عامة ومطلقة، فهناك العديد من فترات تاريخ الفكر الإسلامي العربي كان الاتجاه السني فيها يأخذ صف المعارضة. وأكبر دليل على ذلك معارضة الإمام أحمد بن حنبل لدولة المعتزلة في عهد العباسيين.

إلاَّ أن السلطة السياسية الأموية قد قامت بإعادة إخراج التراث النبوي بإبراز بعض عناصره، وإسقاط البعض الآخر، عندما تبنَّت عملية نقله من الشفوي إلى الكتابي، وبذلك استطاعت تشكيل الذاكرة الجماعية ومرجعيتها الدينية والتاريخية. مما يجعل من الصعب جداً اليوم التمييز بين المضامين الدينية والمضامين الدنيوية للتراث (للسنة)، ذلك أَنَّ كل أنواع السلطة التي ظهرت في الإسلام بعد موت النبي، قد لجأت إلى هذا الخلط بين الديني والدنيوي لكي تكتسب الشرعية. إذا كان هذا برنامج كل سلطة سياسية تعاقبت على الحكم، فإنه موقف كل معارضة كذلك، مهما تبادلت الأدوار بين السُنَّة والشيعة.

لهذا قامت الشيعة بعملية إخراج جيد للتراث النبوي، وذلك بالسكوت عن مجموعة من الأحاديث المدعِّمة للسلطة، وإخراج أحاديث

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٧ .

غير رائجة بين أهل السنة. ومن هذه الأحاديث تلك التي تتحدَّث عن الإمامة وتفصْل القول في ذلك، وفي ضرورة التأكيد على أنَّ الإمامة منصوصٌ عليها في أحاديث نبوية صحيحة النسبة إلى الرسول، إلاَّ أن السلطة المناصرة لأهل السنة استقتها من تراث النبي، حتى تخفي خديعتها الكبرى وإثمها الكبير الذي يتجلى في اغتصاب الخلافة من آل البيت، بغير شرع وهذا الواقع حدث مباشرة بعد موت الرسول في اجتماع السقيفة، يقول أحد الشيعة: "فهبَّت ريح السقيفة عاصفة، ونشأت سحابة الفتنة متكاثفة تمطر خلافاً وخُذْلاناً، وتظهر بزي الملائكة غيلاناً، وتؤتي سلطان الشريعة مَنْ لم ينزل الله عليه سلطاناً، حتى توارى الحقُّ بالحجاب، وتداولت أيدي الباطل أمور المنبر والمحراب" [1].

هكذا نجد الشيعة يرون أنه بعد السقيفة اغتصب الخلافةَ أناسٌ بالباطل، عمدوا إلى تأويل أمور المنبر والمحراب، أي أمور الدين، وما الدين سوى نصوص القرآن، وتراث النبي. ثَمَّةَ صراع بين السلطة الموظِّفة للاتجاه السني وتفسيراته للنصوص القرآنية، والشيعة وتأويلاتها المختلفة مع إخراجها لنصوص من تراث النبي لا يعترف بها أهل السنة. وهكذا نشأ داخل التراث النبوي ما هو رسمي، فما تخرجه السلطة السياسية وتعترف به سيكون هو الحقيقي والصحيح تاريخياً. أَمَّا ما هو متواتر ومتداول بين صفوف المعارضة يُنْظَر إليه على أنه بدعة وضلال: وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. لذلك تَحَصَّنت السلطة الأموية جداً بالسُّنَّة الرسمية

---

(١) علي بن الوليد: دافع الباطل وحتف المناضل. مؤسسة عز الدين، بيروت ١٩٨٨، ج ١، ص ٢٦.

لمواجهة الشيعة التي أصبحت محاصرة ووضعَت في خانة المعارضة: "وتعرَّضوا غالباً للاضطهاد في بغداد (٣٣٤ هـ - ٩٤٥م).

وقد أُتيحت لهم الفترة الكافية لكي يؤسِّسوا رؤية تراجيدية للتاريخ، هذه الرؤية هي دينية ودنيوية بشكل لا ينفصم" [١].

واستطاعت المعارضة الشيعية أَنْ تقوم بإخراج مختلف للسُنَّة، وبالتالي للعلم الديني، مستعينةً في ذلك بالموروث العرفاني المنحدر إليها من العصر الهلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية. وبالغت في تحميل باطن النصوص الدينية مضامين معرفية عرفانية، وأن هذا الباطن يجب أَلاَّ يخرج إلى الجمهوربل يجب أَنْ يبقى ضمن الأشياء السرية التي تؤلف بين أَفراد المعارضة الشيعية. يقول أحد الباحثين المعاصرين: "ستعمُّ البلوى بظهور ازدواجية الحقيقة، عندما تقول جماعة إنَّ حقيقة الباطن يحب أَنْ تبقى محصورة في نطاق ضيق ولا تروج داخل الجماعة إلاَّ حقيقة الظاهر" [٢].

وإذا تساءلنا لماذا اختارت المعارضة الشيعية هذا الاتجاه؟ وهو الاستعانة بعناصر من الموروث القديم. سنجد أن السلطة الأموية أمام الصراعات التي كانت تدور حول السطلة، وتحول الفكر الإسلامي العربي من إشكالية ضرورة السلطة إلى إشكالية شرعية السلطة، قد فرض على السلطة الأموية أَنْ تتخذ لنفسها أيديولوجية تدافع عن شرعية سلطتها. خاصةً أن الخوارج قد طرحوا مسألة: مَنْ أحقُّ بالخلافة؟ ورفعوا شعاراً

(١) محمد آركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦، ص٢٨

(٢) عبدالله العروي: العرب والفكر التاريخي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء د.ت، ص ٨٣.

ديمقراطياً، وهو أحقية كل مسلم بالخلافة ولو كان عَبداً حَبَشياً. فكان لزاماً على السلطة الأموية الاحتماء بالعصبية العربية والدفاع عن العنصر العربي، لذلك اتَّجهت سياسية الأمويين إلى التفرقة بين العرب والموالي ومن هنا كان من السهل على المعارضة والمتمثلة في الشيعية استقطاب هؤلاء الموالي، وذلك "من خلال أطروحاتهم الإصلاحية المتقدمة.. وكان ثَمَّة ما يجعل العلاقة متجذِّرة بين الطرفين، الشيعة كحزب مهزوم سياسياً، والموالي كفئة مسحوقة لم تحقق الحد النسبي من حقوقها الاجتماعية" [1] فكان سلاح الشيعة الأيديولوجي هو الموروث القديم خاصةً الجانب العرفاني منه، الذي سيتيح للحركة الشيعية - منذ مقتل علي - العمل في السر، لتنصرف بعد فشل الثورات والتحركات السياسية الشيعية إلى العمل على السيطرة الثقافية والأيديولوجية.

فكان الموروث القديم هو سلاحها في التشكيك في شرعية السلطة انطلاقاً من تأكيدها على الزوج (الظاهر / الباطن) الذي ستوظِّفه على ثلاثة مستويات، أو من أجل ثلاثة أهداف:

١- تأويل الخطاب الديني.
٢- التنظيم الجماعي.
٣- التنظيم السياسي، أي الحركي.

وعندما أكَّدنا على الانتصار والتفوق الثقافي والأيديولوجي للشيعة في ظلِّ الخلافة الأموية وبعدها العباسية، فإنَّ السبب يعود إلى الاستعانة

(١) إبراهيم بيضون: المعارضة والدولة الأموية، المؤسسة الجامعية للدرسات، د.ت، ص ٢٨ – ٢٩.

بالموروث القديم الذي كان يشكّل الإرث الثقافي للمنطقة التي توسعّت فيها الدولة الإسلامية عن طريق الفتوحات العسكرية، سواء في منطقة الهلال الخصيب أو منطقة فارس. هذه الأخيرة لعبت دوراً كبيراً في إمداد التشيُّع بالنظريات المعرفية والسياسية والإقبال عليه، لأَنه كان يمثِّل أقوى أحزاب المعارضة السياسية للدولة الأموية.

ثالثاً: الدولة العباسية: الممارسة للسياسة والتنظير السياسي الديني

لقد كانت التجربة الأُموية مع العلم الديني، تكريساً لتلك التجزئة التي اعتمدناها منذ بداية هذه الدراسة بين قسمين من العمل الديني: الرسمي وغير الرسمي.

ولَمْ تستطع الدولة الأموية الاستمرار في تبرير شرعيتها بالاستناد على النصوص الرسمية من العلم الديني فقط، لذلك لجأت إلى برنامج أيديولوجي آخر، وهو إثارة التفرقة العنصرية.

فكان هذا الاختيار الأيديولوجي للدولة الأموية هو الذي عَجَّل سقوطها، لأَنها فشلت في اقناع المتنافسين بشرعية سلطتها.

لذلك كان هَمُّ السلطة العباسية إيجاد برنامج أيديولوجي، بالاستفادة من جميع الفرق الإسلامية التي ناقشت مسألة شرعية السلطة. ومن أجل ذلك دخلت السلطة العباسية مع بعض هذه الفرق في تحالفات أيديولوجية بهدف إضفاء الشرعية على سلطتها، خاصة وأَنَّ المنافس الكبير لهم كانوا الشيعة الذين طرحوا مسألة الشرعية بقوة وإلحاح وطورّوا

أساليبهم الأيديولوجية، عن طريق استقطاب مثقفي الأُمَّة، وذلك بعد أن "فشلت الثورات والتحركات السياسية الشيعية في العمل على السيطرة الثقافية والأيديولوجية، وذلك بأن جمع حوله مجموعة من الشخصيات العلمية والفلسفية أخذوا ينظِّرون للقضية الشيعية: قضية الإمامة أساساً"[1].

وعملت الحركة الشيعية على الاستفادة من الموالي الذين خابت آمالهم بعد اعتناقهم الإسلام وترفع عنهم "الحرب واعتبروا أنفسهم فوقهم جِبِلَّة وخِلِقِة وفضلاً" [2].

وكانت استفادة الشيعة من هؤلاء الموالي في نفس الخط الذي انتهجته الحركة الشيعية بعد الاضطهاد الجسدي، لذي أثبت أن المواجهة الثورية المسلحة والعلنية لا تجدي وأنَّها كانت وراء القضاء المبرم على الاتجاه الخوارجي. فاتجهت نحو العمل السري، مع وضع برنامج أيديولوجي ثقافي، فوجدت في الموروث القديم، لهؤلاء الموالي مادة معرفية خصبة، يمكن التسلُّح بها وإدماجها في إطار تشكيل هذا البرنامج، وذلك في إطار التنافس الحاصل بين الفرق الإسلامية حول "الإخراج المسرحي" للعلم الديني سواء بتأويل نصوص القرآن والقول بالباطن والظاهر أو بإخراج أحاديث نبوية جديدة. فما من مضمون معرفي في الفكر الإسلامي إلاَّ وكان مسكوناً بهاجس أيديولوجي شَكَّل "لا شعوره المعرفي" عبر تاريخ تشكُّله وما زال. لذلك فإن مضمون الموروث العرفاني كان الهدف منه

---

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ٣٣٤ .

(٢) على حسن الخربوطلي: الإسلام والخلافة. دار بيروت ١٩٦٩، ص ١٠٩ . ٢.

التوظيف الأيديولوجي لخدمة التوجهات السياسية، فكانت الأَحداث التي عرفتها فترة حكم الأُمويين كافية للانتقال من نظام سوسيوثقافي إلى نظام آخر جديد رافق سقوط هذه السلطة. فالمسألة مع الدولة العباسية تختلف أشد الإختلاف، لأَن هناك نقلة أخرى في مسار الفكر الإسلامي العربي. ما هذه النقلة؟ وما مضمونها؟ وما بعدها الأيديولوجي؟ مع السلطة العباسية اتضحت هوية القوى المتنافسة على السلطة، خاصةً تلك التي كانت ضد الأمويين: الشيعة والمعتزلة الذين وظفوا "قمة نشاطهم السياسي والعسكري والفكري ضد السلطة الأموية متمثلة في مساهمتهم مع الشيعة في إسقاط الحكم الأموي، مما أدى إلى استقرار السلطة في يد بني العباس" [1].

إضافة إلى أنَّ التوسع الإسلامي في منطقة الشرق أدَّى إلى فتح بلدان كانت معروفة بتراث فكري، امتزجت فيه الأفكار القديمة بالديانات السابقة وهو ما نسميه بالموروث القديم. فكان من الطبيعي أنْ يحصل تفاعل بين الإسلام الفاتح والمنتصر ومجموع الأفكار التي كانت رائجة في المنطقة. فكان هذا التفاعل مُنْعَرَجاً جديداً في تاريخ الفكر الإسلامي العربي، ونَقْلَة أخرى نضيفها إلى نقلة عملية التدوين.

هذه النقلة الثانية هي الأخرى عملية تدوين، لكنها من نوع آخر. فإذا كانت النقلة الأولى إنتاج وإعادة إنتاج للعلم الديني عن طريق تدوينه ونقله من الشفوي إلى الكتابي، وإذا كانت هذه النقلة قد تمَّت داخل

---

(١) محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. دار الشروق ، القاهرة ، ص ١٤٩

مسار تطور الفكر الإسلامي العربي في إطار تفاعلاته الداخلية، وتحت تأثير تطور الأَحداث الاجتماعية وحاجيات القوى المتنافسة إلى التستر وراء الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق مُنْزَلة، فإن النَقْلَة الثانية قد تمَّت في نفس الإطار من الصراع والتنافس، لكن هذه المرة من إضافة جديدة وبرانية، وهي عناصر من الموروث القديم التي دفعت بها الظروف السياسية والاجتماعية المتطورة في ظلِّ الخلافة العباسية.

وبالرغم من أَنَّ الخلافة العباسية قد استمرَّت في إنتاج وإعادة إنتاج التراث الإسلامي، المتمثِّل في القرآن وتراث النبي الذين شكَّلا في النهاية مجموعة نصيَّة ضخمة من التراث الكتابي المقّدس، إلاَّ أَنَّ ظهور الموروث القديم للأُمم السابقة التي دخلت الإسلام، قد أجبر الخلافة العباسية على اتخاذ موقف منه، خاصة أَنَّ المعارضة الشيعية قد استفادت من هذا الموروث القديم، وأَنَّ الإسلام لَمْ يستطع أَنْ يمسح الطاولة في منطقة الشام والعراق وفارس. مما دفع في هذه المنطقة بعناصر من تيارات الموروث القديم، لتوظَّف في الصراع السياسي الدائر منذ وفاة النبي، لذلك شكَّل هذا الموروث القديم مادة معرفية للأيديولوجيات الإسلامية المعارضة للسلطة المركزية، خاصة في جانبه العرفاني.

ولمَّا كان الموروث القديم متنوعَ العناصر، فإن الخلافة العباسية ستتجه إلى العناصر المضادة لتلك التي تسلحت بها الفرق المعارضة، خاصة الشيعة، فهذه الأخيرة كانت قد وظَّفت العرفان المنحدر إليها من العصر الهلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية، من أجل إعطاء تفسير جديد

للنصوص المقدسة التي لا يجب الخروج عنها، وإلاَّ سَهُلَ على السلطة السياسية التنكيل والبطش بهم، لذلك وجدت في العرفان ضالتها، مما اضطر الخلافة العباسية - عن وعي أيديولوجي - أنْ تفتح منبعاً آخر من هذا الموروث وهو منبع واتجاه مضاد للعرفان والغنوص: إنه العقل اليوناني، خاصةً أنَّ هناك، من الفرق الإسلامية مَنْ خطا هذه الخطوة في الصراع السياسي القائم حول توظيف أَجزاء العلم الديني، وهم المعتزلة الذين استعانوا بالعقل اليوناني.

تَسَرَّبت الفلسفة اليونانية إلى الثقافة العربية، ووظَّفها المعتزلة في صراعهم الفكري والأيديولوجي خاصة مع السلطة، تسرّبت من "مراكز البحث الفلسفي التي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون.. هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي"[1]، ويرجع بعض الباحثين حضور الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي إلى القرن الأول الهجري. أَمَّا الشيعة التي أصبحت تشكِّل خطراً كبيراً على الدولة العباسية، فقد وظَّفت الموروث القديم في جانبه العرفاني، واستفادت من عملها في السرِّ لتقطع أشواطاً في إطار التنظيم السري، واستطاعت استمالة عقول المفكرين ومثقفي العصر. ولعلَّ الخلافة العباسية قد أَدْرَكت مبكِّراً خطر الغنوص المانوي، والعرفان الشيعي، فكانت مجبرة كردِّ فعلٍ على التسلُّح بما تواجه به هذا الجانب من المورث القديم فوجدت في الفلسفة اليونانية ضالَّتها الكبري، فأنشأت لذلك "بيت الحكمة" لترجمة

---

(١) ابن النديم الفهرست. دار المعرفة، بيروت ١٩٨٨، ص ٣٣٩.

علوم الأوائل، خاصةً أن الدولة العباسية قد أكملت مشروع تدوين العلم الديني بإضافة الكثير من العلوم المساعدة، التي تقرب وتغني المصدرين (القرآن والسنة). وهي علوم كلها بيانية مثل: الحديث، والفقه، وأصول الفقه، والتفسير.

فالصراع لَمْ يعد داخل دائرة العلم الديني فقط، بل تجاوز ذلك إلى الاستعانة بعناصر بَرّانية. لهذا فإننا نؤيد الدراسات التي تعاملت مع حلم المأمون بأرسطو والذي أورده ابن النديم في "الفهرست"، واعتبرته حُلْمَاً سياسياً فكان إنشاء "بيت الحكمة" محاولة لتقوية الترسانة الأيديولوجية. يقول ابن النديم: " إنالمأمون رأى في منامه، كان رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أصلع الرأس، أشمل العينين، حسن الشمائل جالس على سريره. قال المأمون: وكأني بين يديه قد مُلئت له هيبة، فقلت: مَنْ أنت؟ قال: أنا أرسطو طاليس، فَسُرِرْت به.. فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب" [(١)].

ومع هذا أصبحت الدولة العباسية تتبنى الطروحات الفكرية للاعتزال: "المؤكد أَنَّ تحركات المعتزلة للدعوة أيام أبي العباس السفاح (١٣٢- ١٣٦)، والمنصور (١٣٦- ١٥٨) لَمْ تكن لتتمَّ دون علم السلطة أو موافقتها. وهناك دلائل على اشتراك المعتزلة البغداديين في الحملة على الزنادقة أيام الخليفة المهدي (١٥٨- ١٦٩)، ثُمَّ ما لبثوا أَنْ حاولوا من خلال سيطرتهم على إدارات الدولة - وبتشجيع من الخليفة

(١) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. دار اقرأ، بيروت ١٩٨٤. س ١٠٨.

المأمون (١٩٨- ١٢٨) - فرض اتجاه عقيدي واحد على الدولة كلها"[١].

لماذا الاعتزال؟ لأنه يناصر العقل ضد الغنوص المانوي، والعرفان الشيعي. هناك إذن استراتيجية سارت عليها الخلافة العباسية لمواجهة وحصار المعارضة المروِّجة لعرفانيات الموروث القديم، وذلك عن طريق عقلانية نفس الثقافة، والمتمثل في الفلسفة اليونانية، خاصة منطق أرسطو. ولمَّا كان التاريخ الرسمي للأُمَّة الإسلامية في هذه الفترة الذهبية قد سَكَتَ عن مجموعة من السلبيات، واعتبرها حالات عارضة لا يجوز التعرُّض لها حتى لا تشوِّش على الصورة الجميلة التي رُسِمَت عن هذه الفترة، ولَمَّا كان التاريخ بهذا الشكل؛ فقد كان على الدراسات التي تناولت الحياة الفكرية والثقافية في هذه الفترة أَنْ تكلِّف نفسها عناء طرح السؤال عن الأَسباب العميقة لحضور الموروث القديم، بشقيه العرفاني والعقلاني في الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما لم تفعله الدراسات الكلاسيكية.

لقد كانت الدولة العباسية تدرك جيداً، التناقضات والصراعات التي يعجُّ بها المجتمع الإسلامي. هذه الصراعات التي كانت تنخر في عظام الدولة الأُموية من الداخل، التي استطاع الْدُعَاة العباسيون أَنْ يقوموا باستقطاب أكبر عدد من الفرق المتصارعة حولها "عندما حملوا شعارات: عدم شرعية الحكم الأُموي، والدعوة إلى الكتاب والسُنَّة، وإقامة حكم إسلامي قوامه العدل والمساواة. كما عرفت الدعوة العباسية العلم من أجل

(١) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. دار اقرأ، بيروت ١٩٨٤. س ١٠٨

كسب الجماعات الإسلامية، وحاولت التأثير على عواطف الشيعة العلوية، وأفادت من الغُلاَة في الدعوة السرية وأثارت النزاعات الإيرانية. ولم تمتنع عن قبول فئات إيرانية يُشَكُّ في إسلامها؛ لتزيد من أعداد مؤيديها"[1].

إلاَّ أَنَّ مشروع الدولة العباسية الأيديولوجية هذا، سيصطدم بتعنُّت فقهاء السنة، الذين انضموا إلى المعارضة مما عَصَفَ بالحركة العقلانية العربية الإسلامية، وهي في مَهْدِها. وكان من بين الأسباب التي سَهَّلت العَصْفَ بهذه الحركة التنويرية أَنَّها ربطت مصيرها بمصير السلطة القائمة، وأصبحت عن وعي وبشكل سَافر معولاً أيديولوجياً للسلطة العباسية، مما هَيَّأَ الجوَّ لما يُسمَّي بـ"الانقلاب السُنّي"، وهي المرحلة الثانية من التاريخ السياسي والأيديولوجي للخلافة العباسية، لذلك يمكن الكلام عن حركتين للترجمة تَعَامَلتا مع الموروث القديم؛ إحداهما اتَّجهت إلى الجانب العرفاني، يقول عنها مؤرخ معاصر: "وكانت في سبيل إحياء التراث الفارسي والمفاهيم المتصلة به، بما في ذلك نقل من الديانات المجوسية المانوية والمزدكية أولاً ثُمَّ الزردشية.. هذه الترجمات لعبت دوراً مؤقتاً في تنشيط بعض الحركات الدينية كالزندقة، وعزَّزت التصادم الثقافي مع الشعوبية"[2].

وهذه الحركة وجدت في السلطة العباسية متنفساً تعبِّر به عن نفسها، بعد أَنْ عانت العنصرية في ظلِّ الحكم الأُموي.

---

(١) سعيد بن سعيد: دولة الخلافة. منشورات كلية الآداب والعلوم السياسية، الرباط ١٩٨٢، ص ٥١.

(٢) عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية. دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٩.

وهناك حركة ترجمة ثانية هي الحركة الرسمية التي تبنَّتها الدولة، التي اتَّجهت إلى الفلسفة اليونانية والاتجاه العقلاني، وهي رسمية لأنَّ السلطة السياسية هي التي أنشأت لهذا الغرض "بيت الحكمة" ، ورَعَت هذه الترجمة؛ بَلْ أنفقت عليها بسخاء، إلاَّ أَنَّ تعامل الدولة العباسية مع الاتجاه العقلاني الناشئ، والفلسفة اليونانية الْمُسْتَعان بها، تغيَّر في مرحلة لاحقة. فلم تعد هذه الوسائل تتحصّن والمعتقدات؛ بل إنهم أدركوا أَنَّ تلك الصراعات لم تكن إلاَّ من أجل السياسة، وأن السياسي كان يتوارى خلف الآراء والنظريات، وإنْ كان هو المحرك الأساسي لها. لهذا دخل السلاجقة مُبكِّرا في تحالف أيديولوجي مع الفقهاء ليلتقوا في ذلك مع البرنامج الأيديولوجي للخلافة العباسية، خاصةً أَنَّ المسألة تتعلَّق بالدرجة الأولي بالشرعية، "مع حركة الإحياء السني في القرن الخامس الهجري وبروز السلاجقة كقوة سنية صاعدة؛ دَعَت السلطة السياسية مُمَثَّلة بالخليفة والسلطان السلجوقي العلماءَ الشافعية بالذات إلى التعاون.. وتوحَّدت أيديولوجية الدولة نسبياً (بين الخلافة والسلطنة) بعد أَنْ تحققت الوحدة السياسية نسبياً أيضاً على أرض الواقع" [1].

إلاَّ أَنَّ أول تحالف للسلاجقة كان مع الفقهاء الحنفيين، إذْ تقوَّى في بداية عهدهم مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان وتوغَّل في خراسان، وإذا تساءلنا: لماذا تبنَّي السلجوقيون الحنبلية في البداية مع الوزير الكندري؟ يرى هنري لاووست أنَّ ذلك كان لتسهيل دخولهم إلى بغداد، لأَنَّ

(١) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. ص ٢٧٣.

الحنبلية التي كانت تحارب الأشعرية مازالت حَيَّة بين مجموعة من سكان المدينة [1]. يقول السبكي: "وهذا وزيرهم عبد الملك منصور بن محمد الكندري يبالغ في نصرة هذا المذهب، والتعصُّب له، وحَسَّن للسلطان "طغرل بك " - سلطان السلاجقة - بأَنْ يلعن مخالفيهم "المبتدعة" على المنابر. فعند ذلك أمر السلطان بأَنْ تُلْعن المبتدعة على المنابر، واتخذ الكندري ذلك ذريعة إلى ذكر الأشعرية، وصار يقصدهم بالإهانة والأذى والمنع من الوعظ والتدريس، واستعان بطائفة من المعتزلة حَسَّنوا له الاِزدراء بمذهب الشافعي عموماً وبالأشعرية خصوصاً" [2].

إلاَّ أَنَّ هذا التبني الأيديولوجي للمذهب الحنفي، لَمْ يدم طويلاً فسرعان ما غَيَّر السلاجقة أيديولوجيتهم لتلتقى مع اختيار الخلافة العباسية السنية بعد أَنْ ضاعت مع البويهيين الذين كانوا شيعة إمامية.

---

(١) Lsoust,Henri; Les Schismes dans L'Islam,P.١٧٣.

(٢) السبكي : طبقات الشافعية .ج٤،ص٢٣.

الفصل الثاني

الغزالي الأيديولوجي في خدمة الخلافة العباسية ودولتها السُّنِّية

أولاً : الظّروف السّياسيّة والمدارس العلميّة:

لم تعد بغداد - دار الخلافة - مركز إشعاع كما كانت طيلة الحكم العباسي، بل أصبحت أكثر من أي وقت آخر مسرحاً لفتن عديدة، وميداناً لصراع قوي سياسية متباينة، تَصْدُر تارةً عن السلطة السياسية المدعومة بالأيديولوجية السُّنية، وتارةً أخرى عن المعارضة بأيديولوجيتها الشيعية.

وستزداد الأوضاع سوءاً عند وصول البويهيين إلى الحُكْم، والذين عُرِفوا بولائهم الشديد للشيعة - وإنْ لَمْ نقلْ إنهم شيعة إمامية - في حين كانت الخلافة العباسية سنية حاولت من خلال الفقهاء الدفاع عن شرعية سلطتها خاصة بعد "تحول الخلافة من سلطة سياسية فعلية إلى رمز ديني تنحصر مهامه في تولية السلطة لَمْن يستولي عليها بالقهر، وصارت الدولة السلطانية تمارس جميع السلطات الدينية والسياسية تاركةً للخلافة دوراً شكلياً"[1].

(١) الفضل شلق: مجلة الاجتهاد، عدد شتاء ١٩٨٩، بيروت، ص ١٦.

إلاَّ إنه بالرغم من العقيدة الشيعية للبويهيين؛ إلاَّ أنهم - كسلاطين - لَمْ يُنَصِّبوا علوياً على رأس الدولة، أي المؤسسة الشرعية للسلطة - الخلافة.

إضافةً إلى الحصار الداخلي للخلافة السُّنية من طرف المعارضة الشيعية الباطنية، ووجود خطر البويهيين الشيعة - كان هناك على تخوم الخلافة العباسية في بغداد الدولة الفاطمية الناشئة على أرض الكنانة، وهي تتطلع بشغف كبير للوصول إلى بغداد، والتمكن من قيادة المجتمع الإسلامي. إذْ كان يحرِّكها ادِّعاء للسيطرة والاحتواء، وترومها رغبة دفينة في إسقاط الخلافة السُّنية العباسية، غير الشرعية - من المنظور الشيعي لشرعية السلطة في الإسلام.

إلاَّ أن تغييراً كبيراً سيحصل في نهاية القرن الرابع في الصراع حول السلطة، وذلك بعد وصول الأتراك السلاجقة إلى السلطة وسيطرتهم على الخلافة العباسية.

لعلَّ هذا الحَدَث المهم قد خفَّف كثيراً من شدة الحصار الشيعي، الذي كان مضروباً على الخلافة العباسية من طرف الشيعة؛ سواء على يد الباطنية - المتغلغلة بين صفوف الجمهور - أم من جانب الشيعة الإسماعيلية - ممثلة في الفاطميين الذين كانوا يترَّبصون بالخلافة السنية في بغداد - أو الشيعة الإمامية - ممثلة في البويهيين الذين حاولوا عن طريق أحد وزرائهم إسقاط خلافة القائم بأمر الله العباسي مما دفعه إلى الاستنجاد بالسلاجقة فلبّوا نداء الخليفة.

فكان أول مَنْ دخل بغداد من ملوك السلاجقة السلطان طغرل بك حيث "خَلَعَ الخليفةُ على السلطان طغرل سبع خلع، وطوقه وسوره وكتب له عَهْداً على ماوراء بابه، وخاطبه بسلطان المشرق والمغرب. فَعَظُمَت هيبته، وقَوِيَتْ شوكته، واتَّسعت مملكته"[١].

وبوصول السلاجقة إلى بغداد [٢] أصبحت السلطة الفعلية - المتمثِّلة في السلاجقة - والاسمية - المتمثِّلة في الخلافة العباسية - في مواجهة المعارضة الشيعية التي زاد نشاطها بتغلغلها بين مثقفي العصر وحرفييه وتجاره، خاصة أنَّ دولتهم الفاطمية كانت قد أنشأت جامع الأزهر لتعليم العقيدة الشيعية وتكريسه قلعة أيديولوجية. كان هذا في مصر. أمَّا داخل العراق وبلاد فارس؛ فقد استطاعت المعارضة الشيعية أنْ تجد الطريق إلى عقول مثقفي العصر، مما اضطر الدولة إلى تقريب المعتزلة لتواجه بهم المدَّ الشيعي العرفاني؛ بل أصبحت هدفاً في حدِّ ذاتها. وعرفت مجادلات المعتزلة العقائدية، وتفسيراتهم العقلانية، ونظرتهم السياسية تطوراً سريعاً " جعلها تصبح أكثر فأكثر تَرَفَاً فكرياً يلتذُّ بممارسته المثقفون المولعون بالجديد الذي حَمَله الفكر اليوناني، وهذا المستوي لن يجد استجابة لدي الطبقات الفقيرة الأمية، والمنصرفة إلى تدبير قوتها اليومي"[٣].

---

(١) صدر الدين الحسيني: أخبار الأمراء الملوك السلجوقية. دار اقرأ، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٨.

(٢) يقول ابن الأثير: ".. وتقدم الخليفة إلى الخطباء بالخطبة لطغرل بك بجوامع بغداد، فخطب له النهروان يوم الجمعة لثمان بقين من رمضان من السنة، وأرسل طغرل بل يستأذن الخليفة في دخول بغداد، فإذِن له فوصل إلى النهروان... وسار طغرل بك ودخل بغداد يوم الاثنين الخامس من الشهر".

ابن الأثير: الكامل في التاريخ. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧، ج٨، ص٣٢٣.

(٣) سعيد بنسعيد: دولة الخلافة. ص٥٣.

هذا إضافة إلى الخطأ القاتل، في حق الحركة العقلانية والتنويرية الذي ارتكبه أهل العدل والتوحيد، بربط مصيرهم بالدولة وسياستها، وانسياقهم معها في حملتها - التي مازالت غامضة الدوافع - من أجل حَمْل الناس بالقوة والعنف على القول بـ"خلق القرآن".

وهذا ما أدّى ليس فقط إلى تصفيتهم سياسياً، وتهميشهم اجتماعياً وفكرياً، بَلْ كان من نتائجه كذلك انقطاع الصلة بين الاعتزال والفلسفة، مما فسح المجال للانقلاب السُّني الذي ساعدته العناصر غير العربية، التي كانت تحرّك دفة الحكم خاصة الأتراك منها، الذين شجعوا الاتجاه السُّني الذي أصبح الأيديولوجية المناسبة للحكم الإسلامي في شكله الجديد.

لذلك ستوظِّف الخلافة العباسية كل الاتجاهات السُّنية "التي كانت تصبُّ في النهاية في قناة أيديولوجية عقيدية واحدة هي عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة التي صارت أيديولوجية الدولة الوحيدة منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري" [1].

ففي عهد المتوكل أصبحت الحاجة ماسَّة أكثر إلى أصحاب الحديث والفقهاء، خاصة بعد فشل تجربة العباسيين في شخص المأمون مع المعتزلة، والتجاوزات التي تمَّت باسم العقل والعقلانية في حقِّ أهل الحديث كأحمد بن حنبل الذي كان يعبِّر عن رأي السواد الأعظم من فئات الأمة. لذلك ستصبح العقيدة السنية الأشعرية هي الأيديولوجية الرسمية للدولة

(١) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. ص ١٠٨.

العباسية، خاصة مع الصيغة الجديدة للحكم الإسلامي، إذْ أصبح الأمر يتعلَّق ببروز نوع جديد من الحكم هو السلطنة إلى جانب الخلافة.

وبظهور السلطنة كبدعة سياسية، والخطر الذي كانت تشكِّله على الخلافة سواء الخطر الأيديولوجي مع البويهيين، أو السياسي والعسكري مع السلجوقيين؛ ستضطر الخلافة إلى التحصُّن بأهل الحديث والفقهاء كأيديولوجيين مدافعين عنها.

فكانت المرحلة الثانية من التاريخ الأيديولوجي للخلافة العباسية، وهي التحصُّن بالفقهاء، واتِّخاذ العلم الديني أيديولوجية رسمية للحكم - خاصة في صيغته الرسمية - بعد أنْ فَكَّت الخلافة تحالفها مع المعتزلة والحركة العقلانية، ليدخل الفكر السُّني - مُمَثَّلاً في الفقهاء - السياسة من بابها الواسع.

على هذا النحو دخل أهل السنة مجال السياسة من أبوابها الواسعة، بعد أنْ كان باب الإمامة في مؤلفاتهم هو آخر الأبواب في التأليف السني، وبرزت أسماء خاصة من الفقهاء الأشاعرة مثل عبد القاهر البغدادي، وأبي الحسن الماوردي الذي اهتم كثيراً بالوضع الجديد، لذلك نَظَّر لدولة الخلافة أكثر مما دافع عن شرعية الخليفة، إذْ كان هَمُّه الأول هو شرعية الخلافة كمؤسسة وليس كأشخاص.

ولعلَّ اهتمام الماوردي بأمر الخلافة ككيان سياسي - ولا نغفل أنه جاء كردِّ فعل على قيام الدولة السلطانية - هو الذي جعله يأخذ مكانة مهمَّة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي.

غير أنَّ الانتصارات السياسية والعسكرية التي رافقت تقدُّم السلاجقة الأتراك نحو السيطرة على الحياة السياسية في ظلِّ الخلافة العباسية، لَمْ تجعلهم يغفلون عن الصراعات الأيديولوجية، والمطاحنات بين الآراء والمذاهب، واستطاعت تجنيد العامة من الحرفيين وصغار التجار وأدخلتهم في تنظيمات سرية.

لذا اهتمت كل من الخلافة والسلطنة بتشجيع الاتجاه السُّني، والاستعانة بالفقهاء لضمان الشرعية للسلطة القائمة على الاختيار، في حين يرى الشيعة أنَّ السلطة القائمة غير شرعية.

تمَّت الاستعانة بالفقهاء عن طريق مدارس أُقيمت في بغداد وبلاد فارس لتخريج الفقهاء - شافعيين شريعةً وأشعريين عقيدةً - كأيديولوجيين مدافعين عن شرعية السلطة القائمة. يؤكِّد أحد الباحثين المعاصرين : "ترى العقيدة الدينية تلعب في التاريخ الإسلامي دوراً مثيلاً للدور الذي تلعبه الأيديولوجية في الفكر السياسي المعاصر"[1].

بل إن الدين الإسلامي - كما أُعيد إنتاجه من طرف الفرق المتنافسة - أصبح هو المصدر للأيديولوجيات التي تسلَّحت بها هذه الفرق. من هنا كانت الحاجة ماسَّة إلى الفقهاء، إذْ أصبح للخليفة ووزرائه وأمرائه السلطة وشئونها، وللفقهاء الدين وشئونه: "عمل كبار رجال المذاهب السنية.. الذين شكَّلوا ما يشبه هيئة دستورية عُليا تعمل مستقلَّة إلى حدٍ ما عن الخليفة ووزيره وعن السلطان"[2].

---

(١) محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ١٣.

(٢) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. ص ٢٧١.

لهذا زادت حاجة الخلافة العباسية ومعها السلطة السلجوقية للفقهاء، وحاولت السلطة أنْ تجعل منهم سلطة ترفعها إلى مستوى السيادة العليا. يقول المستشرق الفرنسي جارديه: "كلُّ سلطة يجب أنْ تكون مبنية على سيادة سلطة شرعية، وكلُّ سيادة تحتاج على المستوى السياسي أنْ تُسْتَكْمَل بممارسة سياسية عادلة" [١]. إنه نفس النهج الذي سارت عليه الخلافة العباسية كسلطة سياسية مع الفقهاء كسياسة عليا.

سبق أنْ أشرنا إلى أنَّ انشطار السلطة إلى روحية وزمنية قد حصل بعد موت الرسول، إلاَّ أنَّه لَمْ يكن واضحاً مع الخلفاء الراشدين، كما أصبح مع الدولتين الأموية والعباسية. يرى أبو حامد الغزالي أنَّ الخلفاء الراشدين لَمْ يكونوا في حاجة إلى الفقهاء لأنهم كانوا "أئمة علماء بالله فقهاء في أحكامه.. لا يستعينون بالفقهاء إلاَّ نادراً" [٢]، لكن عندما انقضى عهد الخلفاء الراشدين، واشتدَّ الصراع حول الخلافة، أصبحت السياسة تحرّك كل شيء في المجتمع الإسلامي. أصبح الحكّام في حاجة إلى الفقهاء؛ "فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسُّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلِّم السلطان ومرشدَه إلى طريق سياسة الخلق.. ولا يتمُّ الدين إلاَّ بالدنيا، والمُلْكُ والدين توأمان؛ فالدينُ أصلٌ والسلطانُ حارسٌ، وما لا أصْلَ له فمهدوم وما لا حارس له فضائع" [٣]. فإذا كانت الخلافة العباسية قد تقوَّت بدولتها السلطانية

(١) Gardet, Louis: La Cite Muslman. J. Vrin, Paris ١٩٦١, P ٤٢

(٢) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. مكتبة زهران، القاهرة د. ت، الجزء ١، ص ٦٧.

(٣) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ١، ص ٦٧.

السُّنية، فإنَّ نشاط الشيعة قد تزايد سيّما بعد عودة الحسن الصبَّاح من مصر - في حدود سنة ٤٨٠ هـ/١٠٨٧ ملادية داعياً الفاطميين وتنظيمه لصفوف الباطنية. وفي ظلِّ الصراع الأيديولوجي بين الخلافة ودولتها السنُّية من جهة، والمعارضة الشيعية المدعومة بالدولة الفاطمية في مصر من جهة أخرى، "نشطت ريح العلم، واتَّسع نطاق الطَّلَب له، وكان لهذا الطلب أسباب منها: التطلُّع إلى نيل الحُظْوَة عند الخلفاء والرؤساء والحكَّام. وقد كان الحكَّام - فوق هذا - بحاجة ماسَّة إلى تقريب العلماء وتكريمهم ليؤيّدوا سلطانهم الدنيوي بسلطان هؤلاء العلماء الروحي" [1].

أدرك نظام الملك أنَّ الحرب مع المعارضة الشيعية لا يجب أنْ تقتصر على السلاح فقط. خاصة أنَّ هذه المعارضة قد أصبحت تتوفر على دولة أنشأت لترويج أفكارها وأيديولوجيتها مدرسة كبيرة هي الجامع الأزهر في مصر، حيث تخرَّج العديد من الدُّعَاة، وما حسن الصباح الذي أتعب الخلافة العباسية ودولتها السلجوقية إلاَّ واحدا من هؤلاء. لذا كان على الخلافة التسلح بالأيديولوجية السُّنية، فأنشأ نظام الملك - الوزير السلجوقي الشهير الذي عرف بنضاله ضد الباطنية - المدارس السُّنية. يقول زكي مبارك: "وكما بَنَي الفاطميون الجامع الأزهر في أواسط القرن الرابع لتأييد مذهب الشيعة؛ بني نظام الملك مدارسه في أواسط القرن الخامس لتأييد مذهب السُّنة. وهكذا كان المسلمون ينشئون المدارس لتثبيت الملك، ولا عيب في ذلك، فالعلم من أمْضَى الأسلحة في استلال

(١) أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الإسلامي. دار الهلال، ص ١٣.

السخائم من الصدور، والسياسة أدْهَى وأمكر من أن تفعل مثل هذا السلاح"[1]. هذا الوزير المستنير هو الذي أنشأ المدارس التعليمية في إطار بناء الدولة السلطانية على أسس قوية يستطيع معها مواجهة الأخطار التي تُحْدِق بالخلافة العباسية، التي لَمْ تعدْ تلعب أيَّ دورٍ على المسرح السياسي الإسلامي إلاَّ أنّها الضامن الوحيد لشرعية الدولة السلطانية، لكنه كان مدركاً أنَّ مصدر هذه الشرعية هم الفقهاء. من هنا كانت المبادرة من أكبر شخصية في الدولة السلطانية - وهو نظام الملك - للتفكير في تطوير أساليب المواجهة مع المعارضة الشيعية، فكانت المدارس النظامية - التي اتخذت اسمها من اسم مؤسسها - التي سرعان ما انتشرت في العديد من المدن الإسلامية المهمة.

ثانياً: السياسي الممارس والأيديولوجي المدافع (الغزالي ونظام الملك)

تخرج الغزالي من نفس المدارس التي أنشأها نظام الملك، الذي بمجرد موت أستاذه - إمام الحرمين الجويني - انتقل لخدمة نظام الملك في سنة ٤٧٨ هجرية /١٠٨٥ ميلادية. يقول المستشرق هنري لاووست: "انتقل الغزالي مباشرة لخدمة نظام الملك في ظروف لا نعرفها جيداً" [2]. إذ كان لاووست لا يعرف الظروف التي تمَّ فيها الانتقال، فإنَّ الباحث فريد جبر يُطْلِعُنا على السبب الذي جعله ينتقل لخدمة نظام الملك ومن ثمَّ الالتحاق ببلاط الخلافة في بغداد: "ويمكن أن نذهب بعيداً، ونأخذ

---

(١) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، القاهرة د. ت، ص ٢٨.

(٢)Laoust, Henri: La Politique De Ghazali. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris ١٩٧٠, p.٢٨.

بالحرف اعترافات الغزالي ونقول: ذهب إلى بغداد من أجل "نشر المعرفة" التي تبني سمعته، وتعطيه المجد"[1].

إذا كانت المرحلة الأولى من حياة الغزالي قد اقتصرت على التعليم والاستفادة من جميع فروع العلم والمعرفة وقتها - مع بداية التأليف في ميدان الفقه وإظهار النبوغ المبكر - فإنها كانت المطيَّة التي حملته إلى مجلس نظام الملك، إلاَّ أنَّ تغيراً جذرياً طرأ على وضع الغزالي بعد أن حظيَ بلقاء نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ملكشاه. كان هذا الوزير الكبير المتعصب يلتهب حماسه للدفاع عن المذهب السُنّي، لذا عمد إلى مناهضة الحركة الشيعية (الإسماعيلية) التي أخذت بها الخلافة الفاطمية المنافسة في القاهرة "[2]، إن التغير الذي طرأ على حياة الغزالي لَمْ يكن نتيجة لتفاعل المعارف التي حَصَّلها الغزالي طيلة رحلته التعليمية، بل جاء ببادرة من السلطة السياسية التي كانت تسعى إلى تدعيم شرعيتها، وإيجاد سلطات أخرى غير سلطة الخلافة الدينية. وقد ساعد السلطة السياسية في ذلك استعداد الغزالي نفسه للتقرّب من السلطة وهو يعلم ما سيوفِّر له هذ القُرْب من جاه وسلطة ومال وشهرة، وهو ما اعترف به في "المنقذ من الضلال". ولم يكن الوزير نظام الملك - بذكائه وحماسه - ليترك الفرصة تفوت دون الاستفادة من تجنيد فقيه وعالم مثل الغزالي، الذي كان يحظى بمكانة مرموقة وهو في ريعان شبابه وقمة حماسه. كما أنه وليس من قبيل

---

(١) Gabr, Farid: La Notion De Certitude Silon Ghazali.J. Vrin. Paris ١٩٥٨, P ٣٣٢.

(٢) ماجد فخري، الفلسفة الإسلامية. الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص٢٩٩.

الصدفة أنْ ينضمَّ الغزالي إلى معسكر نظام الملك، في الوقت الذي كان فيه الوزير في حرب مع الباطنية - يقول مترجم نظام الملك - "حرب لا هوادة فيها مستنفذاً في ذلك كل ما أوتي من مَضَاء السيف، وقوة البيان، وحدَّة التفكير. فلقد أدرك منذ الأزل أنّ الدعوة الباطنية لا يمكن رَدّها إلاَّ بدعوة مضادة تستخدم نفس ما تستخدم من وسائل، وتنتهج عين ما تنتهج من مناهج. فأنشأ المدارس النظامية في أُمَّهَات المدن والأمصار، ليتخرج منها رجال يستطيعون أنْ يدافعوا عن عقيدتهم السهُنية، ويقارعوا الباطنية الحجَّة بالحجَّة والبرهان بالبرهان"[1].

وقد تمَّ اختيار أبي حامد الغزالي على رأس هذا المعسكر الجديد الذي سيواجه به نظام الملك المعارضة الباطنية التي لم تكن تعارض بالسلاح والقتل عن طريق "الفداوية" فقط؛ بل استطاعت أنْ تجنِّد بعض مثقفي العصر من علماء وفلاسفة الذين تعاملوا مع العلم الديني بنظرة ذاتية متأثرة بصراعات الفتنة الكبرى والمعاناة والتهميش قوبل به الفكر الشيعي، الذي أصبح فكراً مأساوياً يعيش على حقيقة دينية أخرى غير تلك التي تروِّج لها السلطة، لذلك جرى تنافس قوي بين الخلافة العباسية ودولتها السنية من ناحية، والباطنية وأيديولوجيتها الشيعية من ناحية أخري. أصبح السياسي في أمَسِّ الحاجة إلى أيديولوجية، خاصةً أنَّ الكلَّ يدَّعي أنَّه يمثِّل الإسلام الحقيقي، لهذا لَمْ يعد من الصعب تفسير علوِّ المكانة التي كان يَحْظَى بها العلماءُ والفقهاءُ في التاريخ السياسي للفكر الإسلامي.

---

(١) السيد محمد الغزاوي: مقدمة كتاب سياسة نامة لنظام الملك. دار العربي، د.ت، ص ٨٠٧ .

فالغزالي كان أداة قوية لَمّن يستعملها في هذه الحرب الأيديولوجية، سيَّما وقد أظهر نبوغاً كبيراً وطار اسمه في الآفاق، ودخل عالم التأليف مبكّراً، وأصبح أحد جهابذة الفكر في زمانه. ولعلَّ هذا ما حَدَا بنظام الملك إلى أنْ يضمَّه إلى بطانته التي كانت على ما يبدو في حاجة كبيرة إلى عالم وفقيه كالغزالي.

يقول ابن خلكان: ".. فخرج من نيسابور إلى العسكر، ولقيه الوزير نظام الملك فأكرمه وعظَّمه وبالغ في الإقبال عليه.. ثُمَّ فوَّض إليه الوزير التدريس في مدرسته النظامية بمدينة بغداد، فجاءها وباشر إلقاء الدروس بها وذلك في جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وأربعمائة. وأعجب به أهل العراق" [1]. لذلك يُعَتبر لقاء نظام الملك بالغزالي، لقاء السياسي المُمَارِس بالأيديولوجي المُدَافع. فالسياسي وجد ضالَّته في الغزالي "الذكي الشاب الطموح العارف بعلوم زمانه ذي الأفكار المتجددة. لما كان قد استنبطه من عداء ذهني خطير في محاربة المذاهب التي اصطرعها" [2]. وهي صفات تؤهِّل الغزالي للمهمة الصعبة التي كانت الخلافة العباسية ودولتها السُّنية في حاجة كبيرة إليها، وهي وظيفة أيديولوجي السلطة، أو كما كان يُسَمَّى في كتب الفقه الإسلامي بفقيه السلطان.

ومما سَهَّل مهمَّة نظام الملك في استقطاب الغزالي استعداد هذا الأخير، خاصةً أنَّ العلماء في عصره قد عُرِفوا بالتقرُّب إلى السلطان كما

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ج ٤، ص ٢١٧.
(٢) عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي.دار الأندلس، بيروت ١٩٨١، ص٣٦.

يقول أحد الدارسين العرب الذين تخصصوا في الغزالي: "لَمْ يخرج الغزالي على سُنَّة العصر، من التزلُّف إلى الرؤساء وطلب الجاه والشهرة عندهم. ولقد سعى إلى نظام الملك، وتردَّد على مجالسه، وخاضَ غمار الجدل الذي كان تُدَار رَحَاه أمامه ليظهر على الأقران وليطير اسمه في الآفاق. وأيضاً ألَّف وعلَّم ورفع صوته عالياً مدوياً بالدفاع عن الدين والزِّياد عنه. وباعثهُ على كل ذلك ليس لوجه الله تعالى، بل لوجه الرؤساء والحكام الذين كانوا يهمهم نشر مذهبهم لأن قيام دولتهم منوطٌ به"[1].

كانت الحاجة متبادلة بين السلطة والفقهاء، فهؤلاء نظراً لقيمة بضاعتهم وأهميتها للمتصارعين على السلطة؛ أصبح جلُّهم يتطلَّع إلى المناصب والجاه والشهرة والمال، في الوقت الذي كان فيه الحكَّام والملوك والسلاطين والخلفاء يقبلون أنْ يشاركهم هؤلاء الفقهاء في السلطة لأنَّ وجودهم إلى جانبها أصبح ضرورياً لاستمرارها. وهكذا يقول ابن عساكر: "احتلَّ الغزالي من مجلس نظام الملك محلَّ القبول، وأقبل عليه الصاحب لعلوِّ درجته وظهور اسمه وحسن مناظرته وجري عباراته. وكانت تلك الحَضْرَةُ محطَّ رجال العلماء، ومقصدَ الأئمة والعلماء.. وعَلَت حشمته ودرجته في بغداد حتى كان يغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة"[2].

كان نظام الملك على مستوى من الذكاء السياسي والأيديولوجي بحيث استطاع أنْ يجعل الغزالي سلطة، إلاَّ أنها ليست كالسلطة السياسية،

---

(١) سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي. دار المعارف، القاهرة، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) ابن عساكر: تاريخ دمشق - ذكره عبد الرحم بدوي في كتابه ك مؤلفات الغزالي. ص٥٠٥.

فهذه الأخيرة ستقوم بمهمة حَجْب وإخفاء سلطوية الغزالي الفقيه، الذي بمكانته المرموقة داخل المجتمع الإسلامي ومنصبه العلمي - كأعلى سلطة علمية - أصبح يمثِّل ويجسِّد "السيادة العليا" التي كانت في بداية الدولة الإسلامية مُمَثَّلة من قِبَل الرسول الذي نزلت عليه نصوص العلم الديني، وأصبحت الآن مُمَثَّلة فيمَنْ يملك مفاتيح هذه النصوص وهو العالم الفقيه.

إلاَّ أن سلطوية الغزالي كفقيه كانت غير مباشرة، فقد علَّمنا الدَّرْسُ السياسي للفلسفة المعاصرة، أنَّه ليس من الضروري أنْ تنقِّب عن السلطة تحت قبعة رجل السلطة وصولجانه. لا تتلبَّس السلطة بصيغة المفرد، وهي ليست الجالس على كرسي الحكم. كما أنها ليست موضوعاً سياسياً صرفاً فقط، بل إنها "موضوع أيديولوجي كذلك يتسلَّل خِلْسَة حيث لا عهد لنا به لأول وهلة"[(١)].

إن تقريب نظام الملك للغزالي - أو بالأحرى لقاء السلطتين السياسية والعلمية - كان الهدف منه - سياسياً - للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية ودولتها السُّنية، ومقاومة الدعاية الفاطمية، وبصورة خاصة الباطنية "التعليمية" التي كان يقودها حسن الصبَّاح.

نريد أنْ نؤكِّد على الوظيفة الأيديولوجية التي كان يشغلها الغزالي في بلاط الخلافة العباسية ووسط سلاطين دولتها السلطانية السَّنية ووزرائها، كي نتجنب تكرار الأفكار السطحية التي لا تفيد في الإجابة عن التساؤل حول المكانة السوسيوثقافية للغزالي، وانعكاس هذه المكانة على إنتاجه

---

(١) رولان بارت: درس السميولوجيا. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الرباط، ص ١١.

العلمي. وكي نسجِّل الأدوار التي كان يلعبها الغزالي في إطار شبكة العلاقات المترابطة والمتداخلة بين السلطات المكونة - في النهاية - لهرم الممارسة السياسية في هذه الفترة.

إنَّ علاقة الغزالي مع نظام الملك هي إحدى المنعرجات في حياة الغزالي العلمية، إذ يصعب القول بأنَّ إنتاجه العلمي آنذاك - والحال على ما هو عليه - كان يمثِّل آراء الغزالي الشخصية؛ بَلْ إننا نميل إلى التأكيد أنه يعكس حاجات السلطة السياسية التي كان هو وجهها الأيديولوجي.

ففي مؤلفاته الأولى التي كتبها تلبية لحاجة السلطة السياسية لا يمكن التمييز بسهولة بين الحزازات الشخصية والمطامع العابرة والعصبيات الاضطرارية، وبين الهمِّ الفكري والشرارة الدينية والفضول العلمي والقلق الميتافيزيقي. لم يكن - في هذه المرحلة - ما يحرِّك تفكير الغزالي ويدفع آلية الإنتاج عنده قناعة معرفية صرفة؛ بل كان فكراً سجالياً، يدافع ويخاصم، ويحركه ادِّعاء للسيطرة والاحتواء، وتستحثُّه خلفية تعليمية استقطابية للانخراط في إطار أيديولوجي معين، لاسيما، أنه يملك الأدوات المعرفية اللازمة للدخول في معركة أيديولوجية. هذه الأدوات المعرفية تشكَّلت هي الأخرى في إطار صراع سياسي وأيديولوجي دفع بالمفكرين المسلمين إلى الإنتاج والتفكير، وإنْ كان أغلب إنتاجهم في دائرة علم الدين، إلاَّ أنه كان مسكوناً بالسياسة وباستمرار، مما دفع بعض الدارسين إلى القول: "إن جميع النظريات التي بلورها الفقهاء من أجل الردِّ على

حاجيات الدولة الرسمية وتلبية طلباتها، ينبغي أنْ تُصَنَّف تحت عنوان النشاطية الأيديولوجية في الفكر الإسلامي"[١].

وليس هذا حال ما أنتجه الفقهاء فقط، بل هو أيضاً حال بعض الفلاسفة الذين خاضوا في مواضيع قد تظهر بعيدة عن أي تأثير سياسي، كقضايا الميتافزيقية، إلاَّ أن الجانب السياسي هو الذي كان يؤسِّس الجانب الميتافيزيقي عندهم، كما هو الشأن عند الفارابي[٢].

في مؤلفات الغزالي التي أنتجها في هذه المرحلة، التي تدخل ضمن ما سماه أركون بـ"النشاطية الأيديولوجية في الفكر الإسلامي"، لا يجب التعامل معها على أساس: هل هي حاملة للحقيقة أو الخطأ؟ أو تقييم مدى نجاحها أو إخفاقها. بل يجب التعامل معها على أساس النفاذ من خلالها إلى الواقع السوسيوثقافي والسياسي المغلف ببطانة دينية متعالية متشوقة إلى السماء.

لذا سيكون تعاملنا مع هذه النصوص نابعاً من إيماننا بأنها تمارس الصمت أكثر مما تتكلَّم، وتخفي أكثر مما تُظْهِر، وأن الدوافع الأيديولوجية السافرة واضحة المعالم أكثر من وضوح مضامينها المعرفية البريئة. خاصة أنَّ هذه المؤلفات قد كُتِبت بدافعين أساسيين كانا يحرِّكان ويوجِّهان تفكير الغزالي الفقيه العالم.

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية. ص ١٥٨.

(٢) وهو ماحاول الدفاع عنه الباحث عبد السلام بنعبد العالي في دراسته " الفلسفة السياسية عند الفارابي " . منشورات دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.

الدافع الأول هو الدرجة التي نالها بين علماء عصره، إذْ أصبح له شأن عظيم وطارت شهرته في الآفاق، عززت به السلطة السياسية موقفها في إطار السعي نحو التأكيد على الشرعية فوافق هذا رغبة الغزالي في الشهرة والجاه والسلطة.

أمَّا الدافع الثاني فكان خارجاً عن رغبة الغزالي؛ بل هي رغبة السلطة وحاجتها إلى رصيده المعرفي واطِّلاعه الواسع على علوم عصره، سواء من التراث الإسلامي أو من الموروث القديم.

وقد أبَان الغزالي عن معرفة جيدة بهذين المصدرين الحضاريين؛ بل ووظَّفهما لخدمة السلطة السياسية، وهذا ما كان يطمح إليه الوزير نظام الملك. فقد أظهر الغزالي أنه ضليع في معرفة مواطن القوة والضعف في البناء النظري للموروث القديم، الذي كانت تتسلَّح به الحركات الباطنية من عرفان وغنوص. وأبرز هذا بوضوح وهو يرد على طروحات الباطنية بتكليف من الخليفة العباسي.

كما أبآن عن معرفته العميقة بالجانب العقلاني للموروث القديم، والمتمِّثل في الفلسفة اليونانية، فألَّف في ذلك كتابيه الشهيرين: "مقاصد الفلاسفة" الذي خصصه لعرض آراء الفلاسفة دون التعرُّض لها بالنقد، و"تهافت الفلاسفة" الذي هاجم فيه الفلاسفة المسلمين في سياق وظيفته الأيديولوجية.

وأظهر كذلك إلمامه وإدراكه للعلوم الدينية مثبتاً تفوقه الكبير في هذا المجال وهو في طور التعليم؛ فيما أستاذه الجويني مازال على قيد الحياة.

لهذا استحق الغزالي هذا الاهتمام من قمة هرم السلطة السياسية، إذْ أصبح الورقة الرابحة في الصراع الدائر حول السلطة - ليس الغزالي وحده بل جُلّ الفقهاء وعلماء العصر - لأنه الجسر المؤدّي إلى امتلاك نفوس العامة وعقولهم، وهم غالبية الأمة الإسلامية التي كان الإسلام يحرِّكها، وهي مناط الرهان في ترجيح كفَّة أحد المتصارعين على السلطة.

كانت السلطة السياسية - أيًا كانت - تستمر في موقعها مادام حافظت على علاقتها الفقهاء والعلماء، ووجَّهت ذلك في إطار برنامج أيديولوجي. حتى ولو كانت هذه السلطة جائرة، فإنَّ الفقهاء- خاصة السُّنَّة - يضمنون بقاءها بفتوى فقهية تقول: "سلطة جائرة خير من فتنة قاتلة"، وذلك تبعاً للقاعدة الفقهية القائلة بـ"أخف الضررين". فالفقهاء يضمنون البقاء لهذه السلطة خوفاً من الفتنة التي هي أشدُّ من القتل، وبهذه الذريعة الفكرية التي وضعها الفقهاء حجَّة في يد السلطة السياسية لمناهضة التيارات الفكرية المعارضة - خاصة الشيعة في ظلِّ الخلافة العباسية - إلاَّ أنَّ هذه التيارات المعارضة قد استغلَّت - هي الأخرى الديانة والعقيدة الإسلاميتين، كدافع ومنشط للثورة ولتجميع قوى الرفض.

كان نظام الملك يدرك أنَّ الدين الإسلامي ليس دين عبادة فقط، بل يمكن استغلاله كبرنامج سياسي وسلاح أيديولوجي، فالسلطة السياسية بمعزلٍ عن الدين غير كافية للبقاء في الحكم وفرض الأحكام السلطانية. ولعلَّ نشأة نظام الملك الفارسية قد أفادته كثيراً، فبلاد فارس عُرِفت بباعها الطويل في ميدان النظام السياسي.

ولعلَّ تكوين نظام الملك الفارسي قد ساعده على إدراك الدور الخطير الذي من شأنه أنْ يلعبه عالم فقيه كالغزالي في الدفاع عن الخلافة. يؤكد نظام الملك نفسه ذلك؛ حين رَدَّ على التهم التي وجهِّت إليه من طرف أعدائه عند السلطان ملكشاه: "ومن جملة ما سعي تاج الملك في الوزير نظام الملك، أنْ قال للسلطان عنه إنَّه ينفق في كل سنة على الفقهاء والصوفية والقُرَّاء ثلاثمائة ألف دينار ولو جَيَّش بها جيشاً لطعن بها باب القسطنطينية. فاستحضر السلطان نظام الملك الوزير واستفسره عن الحال. فقال: يا سلطان العالم.. إنك تنفق على الجيوش المحاربة في كل سنة أضعاف هذا المال، مع أنَّ أقواهم وأرماهم لا تبلغ رميته ميلاً ولا يضرب سيفه إلاَّ ما قرب منه. وإني أُجَّيشُ لك جيشاً تصل من دعائهم سهام إلى العرش لا يحجبها شيء من الله" [1].

ما يثير الانتباه في هذا النصِّ هو اعتبار نظام الملك العلماءَ والفقهاءَ - الذين جميعهم في المدارس التي أنشأها لخدمة السلطة - جيوشاً. وإنْ كان قد طرح في هذا النصِّ وحدّد وظيفة هذه الجيوش وهي الدعوة إلى السلطان، فإنَّ ما توحي به كلمة جيوش وما تدلُّنا عليه مباشرة، هو أنَّ هؤلاء الفقهاء كانوا فعلاً في حرب لصالح دولة السلاجقة الحامية للخلافة العباسية والمسئولة عن أحوال المسلمين.

(١) صدر الدين على الحسيني: أخبار الأمراء والملوك السلجوقية. تحقيق: محمد نور الدين، دار اقرأ، ط ٢، بيروت ١٩٨٦، ص ١٤٠ -١٤١.

لكن ما نوع الحرب التي يخوضها علماء الدين وفقهاؤه؟ ومَنْ هؤلاء الفقهاء؟ ثم إن العَالِمَ والفقيه لا يملك إلاَّ ثقافته الدينية ورصيده المعرفي، فكيف يكون جندياً يخدم السلطة السياسية؟

فتحت الحرب بين الفرق المتنافسة حول الخلافة البوابة التي ستدخل منها رياح الأيديولوجيا التي أناط بها فريق التأكيد أن مواقفه تطابق توجيهات الإسلام الحقيقي وتعاليمه.

وبهذا أصبحنا أمام عدة إسلامات. وكان تجنيد فقهاء وعلماء الدين هو السبيل إلى تأكيد كل سلطة لشرعيتها، مما يعني أن سلطتها لا تخالف الإسلام وشرعه. هؤلاء الفقهاء - الجنود - الذين يتكلّم عنهم نظام الملك في النصّ السابق، محاولاً إقناع السلطان بضرورة الاعتماد بهم واعتبارهم ركائز السلطة السياسية، أصبحوا في الواقع يتقاسمون السلطة مع الحكام والساسة، ويتبادلون الأدوار بينهم: فالسلطة السياسية هي التي تدفع بالعلماء والفقهاء إلى أنْ يتصدَّروا الأمة، وتعطي لهم العطايا بسخاء، ويتم احترامهم من طرف الحُكَّام ناسجين حولهم هالة من القداسة تجعل الأُمَّة تحترم فتاواهم وتراها مُنَزَّهة عن الخطأ. ثم يدلي الفقهاء بدلوهم رادِّين الجميل بأحسن منه فيضفون الشرعية على السلطة السياسية، ويقدمون لها كل أشكال التبريرات المختلفة الماسّة بوجودها السياسي، بل وتوظيف الحجج الفقهية لإثبات أن السلطة السياسة هي - فعلاً - خلافة للنبوة وحراسة للدين وسياسة للدنيا. ولعلَّ هذا ما قصده المستشرق لوي جارديه حين قال: "كلُّ سلطة يجب أنْ تكون مبنية

علـى سـيادة سـلطة شرعيـة، وكـلُّ سـيادة تحتـاج عـلى المسـتوى السـياسي أنْ تُسْتَكْمَل بممارسة سياسية عادلة"[1].

ثالثاً: الغزالي الأيديولوجي على مسرح السياسة في بغداد

كانت العلاقة التـي جمعـت بـين الغـزالي ونظـام الملـك بغـرض خدمـة الخلافة العباسية ودولتها السنية السلجوقية التـي تواجـه المَـدَّ الشـيعي. وكـان نظام الملك - كما مَرَّ بنا - من الـذكاء، بحيـث فـضَّ سر نجـاح وتفـوق السـلطة السياسية في المجتمع الإسلامي ألا وهو الدين. فالدين الإسـلامي كـان - ولايـزال إلى يومنا الحاضر، وهذا مـا أدركـه جيـداً نظـام الملـك - هـو محـرك الجماهـير، ومخزونهـا الـنفسي لـذلك يمكـن اسـتغلاله لاسـتعباد الجماهـير أو تثويرهـا [2]. وحينما نقول "الدين الإسلامي" فإننا نفرِّق بوعي بين الإسلام النمـوذج والإسـلام التاريخي.

فمَـنْ يـود الوصـول إلى السـلطة السياسـية أو المحافظـة عليهـا؛ ينبغي عليه أن يوظِّف الدين بذكاء ويحســن اسـتغلال هــذا المخــزون الــنفسي، ويعــرف كيــف يضرب عــلى هــذا الـوتر الحسَّــاس في حيــاة الشعوب الإسلامية. خاصة أن هذه السلطة - أيًّا كانت عبر تاريخ الأُمَّة الإسلامية، ابتداءً من موت الرسول وإلي يومنا الحاضر - قـد تفننـت في

(١) Gardet, Louis::a Cite Musulmane. J,Vuin. Paris, ١٩٦١, P. ٤٢.

(٢) فإذا كانت إيران قد شهدت الثورة باسم الدين الإسلامي في نهاية السبعينات من هذا القـرن، فإن شعوباً أخري لازالت تُستعَبد باسم الدين. لذلك فإن الإسـلام كـدين، أو بـالأحري الإسـلامات، تحقُّ عليها هذه المقولة : " الدين أفيون الشعوب وصرالمظلمين. يتم الاستغلال وبه التثوي .

إحكام السيطرة السياسية باسم الدين. فكل سلطة قائمة شرعية في نظر الإسلام، كما يرى جارديه الذي يؤكِّد أنَّ أول ضامنٍ لشرعية السلطة في الإسلام هو النجاح في الحصول عليها. فهناك دائماً احترام للقوة المنتصرة، لأنه ليس هناك انتصار ولا نجاح إلاّ إذا إراد الله. هذا الوقف - يعلق جارديه - منحدر من العادات والتقاليد القَبَليَّة [1].

إلاّ أنَّ جارديه يشير في الوقت نفسه إلى أنَّ هناك أصواتاً متعددة في الإسلام تنادي بالثورة والتحريض ضد الاستبدادية، ولا تقبل أيَّ سلطة شرعية إلاَّ تلك التي تخضع للأحكام القرآنية وللقواعد الإسلامية. فالمعارضة في الإسلام إذنْ قد نهجت نفس الطريق وتبَّنت - هي الأخرى - الإسلام لكن بمفهومها الخاص الذي يظهر اغتصاب السلطة القائمة الحكم وعدم شرعيتها.

لقد أدرك نظام الملك - الوزير المفكر - أنَّ الإسلام هو المحرِّك الأساسي للأمة الإسلامية والضامن الحقيقي لشرعية الخلافة العباسية ودولتها السُّنية، فأنشأ المدارس وقَرَّب العلماء والفقهاء واهتم بالتأطير السياسي للدولة السلجوقية، مستفيداً من الأدبيات السياسية الفارسية، وهذا واضح في كتابة الشهير "سياسة نامة" [2]: وهو كتاب ".. طريف على شيء من النفاسة.. يمتاز بكونه أثراً تلقائياً لرجل شغل منصباً عالياً وتمتَّع بحظ كبير وقام قياماً فعَّالاًبمساعدة ملوك فاتحين، وفُطِر على نفس

---

(١) Gardet, Louis::a Cite Musulmane. J,Vuin. Paris, Paris, ١٩٦١, P .٣٧

(٢) نظام الملك: سياسة نامة. ترجمة السيد محمد الغزاوي، دار الرائد العربي، د.

سامية وذهن رزين.. يمتاز بكونه أثراً لهذا الرجل الذي ألّفه مدرجاً فيه النتائج التي اتفقت له في قيادة الناس".

كانت شرعية الدولة السلطانية السلجوقية لا تؤخَذ من الفقهاء وعلماء الدين فقط، بل كانت تُمنَح أيضاً من الخلافة العباسية التي أصبحت مؤسسة دينية أكثر منها سياسية. إذ تحوّلت إلى سلطة اسمية في حين كانت السلطة الفعلية في يد الدولة السلجوقية التي كانت تحمي وتصون الخلافة غير المسئولة.

فالغزالي الذي كان أحد معاول الدولة السلطانية يمارس وظيفته في مؤسساتها الدينية التعليمية؛ كان يخدم في النهاية السلطة السياسية بإخراج معين للعلوم الدينية. وهذا الإخراج كان صادراً عن سلطة علمية تستمدُّ سلطتها من السياسي لكي يعود هو ويستمدُّ منها شرعيته، فالأدوار كانت متبادلة.

لذلك حين انتقل السلطان ملكشاه ووزيره نظام الملك إلى بغداد لتثبيت الشرعية وفي الوقت نفسه لحماية هذه المؤسسة الضرورية لقيام الدولة السلطانية، لم يكنْ غريباً أنْ يلحق بهما الفقيه العالم أبو حامد الغزالي ببغداد، وأنْ ينضّم إلى البلاط الخليفي. يقول ابن الأثير في دخول طغرل بك بغداد: "وأرسل طغرل بك يستأذن الخليفة في دخول بغداد فأذن له، فوصل إلى النهروان.. وسار طغرل ودخل بغداد يوم الاثنين لخمس بقين من الشهر"[1].

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨، ج ٨، ص٣٢٣

وفي بغـداد سـيدافع الغـزالي عـن شرعيـة الخلافـة العباسـية الضروريـة لاستمرار الدولة السلطانية السلجوقية، إذْ سيواصل وظيفته الأيديولوجية، لكنه لن يقتصر على التدريس في نظامية بغداد؛ بل سيعمد أيضاً إلى التأليف ومنازلة المعارضين ومحاجة أفكارهم حجـة بحجـة. حضر الغـزالي إلى بغـداد بعـد سـتة أشهر من وصول ملكشاه ووزيره نظـام الملـك "فتفجَّـرت غـداة وصـوله الأزمـة التي كانت تتهيأ منذ مدة، وأدخلته في حركة سياسـية كـان مـن الصـعب عليـه الهروب منها"[١].

ليست الأزمة - كما يذهب المستشرق الفرنسي لاووست [٢] - هي التـي أدخلت الغزالي الحركة السياسية إنما ثمة أسباب أخـرى. والمسـتشرق الباحـث لا يكلِّـف نفسـه عنـاء البحـث عـن الأسـباب الحقيقيـة التـي دفعـت الغـزالي إلى الانخراط في الحياة السياسية مكتفياً بعرض بـارد للأحـداث التـي كانـت تتـوالى عاصفة، وللأفكار التي كانت تتنـاطح دون طـرح السـؤال الضروري: لمـاذا هـذه الأزمة السياسية؟ ولماذا أدخلته في حركة سياسية؟

فـالمطلوب لـيس النقـل البـارد لمعتقـدات وآراء مفكـري الإسـلام، وكأنَّها قد طفحت على جلد الأمة الإسلامية دون أسباب مسبقة. إن الأمر يقتضي الحفر للبحث عن جذور هـذه المعتقـدات وأسسـها التـي تضرب في أعماق السوسيوثقافي في المجتمـع الإسـلامي الـذي أصـبحت السياسـة تحرِّك كل شئ فيه. إلاَّ أنَّ الصراعات الدامية والاضطهادات التي مارستها

---

(١) كارادفوا: الغزالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت ١٩٨٤ ص١٢٨.

(٢) Laoust, Henri: La Poitipue De Ghsazali. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, ١٩٧٦

السلطة السياسية على المعارضة والتجنيد الأيديولوجي للفقهاء والعلماء، قد جعل هذه الصراعات تتغلّف بغلاف ديني. ومهمة الباحث العربي المهووس بهموم الحاضر والمثقل بمشاكل الماضي، تقتضي منه التعامل مع هذا الفكر بوعي نقدي يحرِّره من تكرار واجترار نفس الكلام والإبقاء على نفس المُسَلَّمات والنماذج المعرفية الجاهزة، بل إن المسألة تقتضي الكشف عن المكبوت السياسي أو الكشف عن اللامرئي.

هذا المكبوت السياسي هو الذين نسميه "اللاشعور السياسي" الذي يوجد ثاوياً وراء كل قضايا ومشاكل الفكر الإسلامي العربي. ليست الأمة السياسية إذن هي التي دفعت الغزالي إلى الدخول في الحركة السياسية؛ بل إنَّ مجيئه إلى بغداد - بعد ستة شهور من وصول السلطان ملكشاه والوزير نظام الملك إليها - يعني أن الغزالي سيدخل مرحلة جديدة في المعركة السياسية التي خاض بداياتها في نيسابور على الصعيد الأيديولوجي مع المعارضة الشيعية. وبما أن السلطة السلجوقية كانت تستمد شرعيتها من شرعية الخلافة، فالدفاع عن الخلافة معناه ضمان الشرعية للدولة السلطانية، لذلك جاء الغزالي ليقدم كل أشكال التبريرات، وليدافع عن شرعية الخلافة العباسية، ويثبت أنها خلافة للنبوة وحراسة للدين وسياسة للدنيا. دخلت رموز السلطة السياسية السلجوقية بغداد لهدفين:

الأول: تثبيت الخلافة العباسية مصدر الشرعية، والتعبير - بواسطة هذه الزيارة - عن أن الدولة السلطانية السنية تعتبر الخلافة العباسية

مؤسسة دينية مقدَّسة وأن الدفاع عنها لايقلُّ عن الدفاع عن حرمات الإسلام.

والهدف الثاني، طلب السلطان السلجوقي ملكشاه ووزيره نظام الملك من الخليفة المقتدي، تجديد الولاء المتبادل بين الخلافة ودولتها، فالأولى تضفي الشرعية على الثانية، وهذه الأخيرة تقدِّم البيعة للأولى وتحميها وتدافع عنها. اقتصر عمل الغزالي في عسكر نظام الملك في نيسابور على الدفاع عن الدولة السنية السلجوقية إلا أن هذه الأخيرة لن تمستمدُّ شرعيتها من الفقهاء الموجودين في بلاط الدولة السلطانية فحسب؛ بل إنَّ مصدر الشرعية الأعلي هو الخلافة العباسية. وأيُّ تهديد لها هو تهديد أيضاً للدولة السلطانية التي تمارس سلطاتها السياسية والعسكرية باسم الخلافة العباسية، لذلك فالبلاط الخليفي في حاجة أكثر إلى شخص كالغزالي - سبق وأن دخل المعركة السياسية - ليخوض المعركة هذه المرة على الصعيد الأيديولوجي مباشرة.

كانت هذه المعركة من القوة والشراسة والأهمية ما جعل المتصارعين يوظِّفون لها كل الأسلحة الفكرية، سواء كانت مأخوذة من التراث الإسلامي وعلومه الدينية البيانية أم الموروث القديم بعرفانه وعقلانيته، لاسيما أن المعارضة الشيعية قد وظَّفت كل الإمكانات الثقافية - التي يسمح بها العصر - لتعطي صورة عكسية لتلك التي تروِّجها السلطة السياسية عن الإسلام.

مارس الغزالي هذه الوظيفة الأيديولوجية الدفاعية السجالية في بلاط الوزير نظام الملك، يقول ابن خلكان: ".. لقيَ نظام الملك فأكرمه وعظَّمه، وبالغ في الإقبال عليه، وكان بحضرة الوزير جماعة من الأفاضل فجري بينهم الجدل والمناظرة في عدة مجالس فظهر عليهم واشتهر اسمه وسارت بذكره الركبان" [1].

وإذا كان الغزالي قد مارس هذه الوظيفة عند الوزير فكيف لا يمارسها بشكل أوسع وبمجهود أكبروهو في بلاط الخلافة العباسية، وفي العاصمة الإسلامية بغداد مركز إشعاع العالم الإسلامي، وقِبلة المثقفين والعلماء في العالم وقتها، خاصة أن الهدف الذي يصبو إليه قد تحقق وهو الشهرة والجاه والمال؟ ناهيك عن أن مكانته في العالم الإسلامي ستتعزز أكثر بوجوده في بلاط الخلافة، وفي نظامية بغداد - أحد أهم المؤسسات التعليمية التي أنشأها نظام الملك في إطار برنامجه الأيديولوجي لمحاربة الشيعة بفصائلها المختلفة.

في بغداد، لَمْ يعد الغزالي يواجه المذاهب الإسلامية بتأويلاتها المختلفة فحسب، بل إنه الآن داخل مركز حضاري ومدينة كبيرة اجتمعت فيها كل العناصر الثقافية إسلامية وغير إسلامية.

هناك كان العلم الديني حقل تنافس حاد من أجل تأويل يخدم المصالح السياسية. ويتمشَّى مع أهداف تتعلق - في النهاية - بمشكلة الحكم في الإسلام. بل إن الأمر في بعض الأحيان كان يتعلق بقضايا

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان. دار الثقافة، بيروت، ج ٤، ص ٢١٧

سياسية مباشرة قد يقتضي الأمر سترها بغلاف ديني، لذا لا ينبغي أن يغيب عن البال أن الصراع بين المذاهب الفقهية والكلامية، وإن كان في ظاهره صراعاً حول قضايا دينية؛ إلاَّ أنَّ ما كان يوجهه هو المصالح السياسية للنِحَلِ والجماعات المتنافسة حول السلطة.

وبما أن المجتمع الإسلامي قد أصبح آنذاك يضمُّ العديد من الأجناس والثقافات والأديان، ونشأت مراكز ذات إشعاع ثقافي وديني، فكان من الطبيعي توظيف بعض عناصر الموروث الثقافي لهذه الأجناس والديانات واستحضاره ليسهم في تشكيل الترسانة الأيديولوجية للفرق الإسلامية المتنافسة، علماً بأن المعارضة الشيعية هي أول من استعانت بالموروث الثقافي القديم، كما أكدّ المستشرق هنري كوربان الذي يذهب إلى أن الشيعة أول مَنْ "تهرمس" في الإسلام [١].

لم يكن انتقال الغزالي من نيسابور إلى بغداد مجرد حركة في المكان؛ بل كان يعني - بالدرجة الأولي - انتقالاً من الأطراف إلى المركز. وبغداد ليست مركزاً سياسياً فقط؛ بل كانت مركزاً ثقافياً وفكرياً، وهناك كان الصراع على أشدِّه، والصراع محتدماً، والسجال والحجاج بين الفرق المتنافسة يتعدَّي مجال الصراع التقليدي بين فقهاء وعلماء دين؛ بل اختلطت الأفكار وأصبحت الموروثات الثقافية غير الإسلامية تلعب دوراً أساسياً في هذا الصراع، مما وضع الغزالي في مواجهة عوالم ثقافية جديدة لَمْ يتعامل معها في مرحلته التعليمية - سواء في طوس أو نيسابور - ولم

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية منشورات عويدات، ط٣ ، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٣.

يمارسها كذلك - من باب أولى - في مجال التدريس أيام نظامية نيسابور.

كانت الفرصة سانحة للغزالي، والمجال مفتوحاً أمامه للاطلاع على علوم الأوائل خاصة الفلسفة، حيث قضي ما يقرب من أربع سنوات بين التدريس والتأليف والتحصيل، استطاع خلالها الإطلاع على أسلحة خصوم الخلافة العباسية، خاصة عرفانيات الموروث القديم. يقول الغزالي: "وكان قد نبغت نابغة تعليمية، وشاع بين الخلق تحدُّثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحقِّ، فَعَنَّ لي أنْ أبحث في مقالاتهم، لأطَّلع على مافي كنانتهم.. فجمعت تلك الكلمات، ورتَّبتها ترتيباً مُحْكَماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها حتَّى أنكر بعضُ أهلِ الحقِّ مبالغتي في تقرير حججهم"[1].

كان اطِّلاع الغزالي على المادة المعرفية الموظَّفة من قبل خصوم الخلافة العباسية ودولتها السُّنية، يصبُّ في نفس المشروع الأيديولوجي لهذه الخلافة العباسية إلى حزم أمرها، والقيام بإجراء مضاد كبير ضد الفاطميين والإسماعيليين. ففي ربيع الثاني عام ٤٠٢ هجرية /نوفمبر ١٠١١ ميلادية، جمع الخليفة علماء السُنَّة والإمامة في قصره، حيث قُرئ عليهم منشور طلب إليهم التوقيع عليه، حظي المنشور بتوقيع كبار الإمامة كالشريفين الرضي والمرتضي، كما وقَّعه علماء السُّنَّة وعلى رأسهم الأكفاني والإسفرائيني والقدوري.. ورافقت المنشور حملة ثقافية على

---

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليباً وكامل عياد، دار الأندلس، ط ١١، بيروت ١٩٨٣، ص ١١٨.

الإسماعيلية فألّف الباقلاني كتابه الضخم "كشف الأسرار في الردّ على الباطنية"، وعلى خطاه سار الغزالي في كتابه "المستظهري"[1].

وتعـرّف الغـزالي بتوسـع عـلى الفلسـفة اليونانيـة مـن خـلال الـترجمات المتوافرة والرائجة للفلاسفة المسلمين السابقين عليه مثل الكندي والفارابي وابـن سينا.

(١) رضوان السيد : الأمة والجماعة والسلطة ص٦.

الفصل الثالث

بين الممارسة السياسية والتنظير السياسي الديني

أولاً: البعد الأيديولوجي لكتاب "فضائح الباطنية"

إن قدوم السلطان السلجوقي ملكشاه إلى بغداد برفقة وزيره نظام الملك، وبعدهما بشهور انتقال أبي حامد الغزالي إلى بلاط الخلافة العباسية ببغداد، وإشرافه على نظامية بغداد، ليؤكِّد أنَّ الصراع حول السلطة قد أخذ أبعاداً متطورة، وأصبح يتمُّ على جبهات متعددة، خاصة بعد فشل المعارضة الشيعية في السيطرة السياسية وعجزها عن ضمِّ فارس والشام نهائياً للدولة الفاطمية.

وبعد حرب ضد السلاجقة دامت زهاء ثلاثين عاماً[1]؛ أخذت المعارضة بنهج العمل السري والتركيز على السيطرة الفكرية الأيدولوجية، متسللة إلى عقول مثقفي العصر ومفكريه، خاصة أن هذه المعارضة لن تقتصر على الجانب العرفاني من الموروث القديم، بل استطاعت دمجه بالفلسفة اليونانية، وذلك بفضل بعض الفلاسفة المسلمين الذين اطّلعوا على الفلسفة المشائية ووظّفوها أيديولوجياً في خدمة العرفان الشيعي، كالفارابي وابن سينا [2].

(١) يحيى هويدي تاريخ فلسفة الإسلام. مكتبة النهضة، القاهرة ٥٦٩١، ج ١ص ٩١.
(٢) حاول الباحث عبد السلام بن عبد العالي البرهنة على أن السياسي هو الذي يؤسس الميتافيزيقي عند الفارابي، وإن كانت المسألة ملتبسة راجع كتابه: السياسة عند الفارابي. منشورات دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣.

لم تكن مهمة الغزالي الأيديولوجية سهلة، فالمعارضة - المدعومة بالمدّ الفاطمي - قد أصبحت تتوفّر على جهاز أيديولوجي أسهمت في تشكيله عناصر عديدة من الموروث القديم، ومن غنوص مانوي وعرفان إلى الفلسفة اليونانية. وقد تم توظيف هذه المعارف القديمة في قراءة التراث الإسلامي بطريقة تخدم - في النهاية - الأهداف السياسية لهذه المعارضة.

وكان الصراع على الواجهة العسكرية قوياً وخطيراً إذْ كانت ردود أفعال الخلافة ودولتها السنية لا تقلّ عن ممارسات المعارضة التي استطاعت تنظيم مسلسل من الاغتيالات السياسية، كان ضحيتها الأبرز الوزير نظام الملك العدو اللدود للباطنيين. ".. ومن الطبيعي أنْ تتعرّض الإسماعيلية التي تجسّدها الخلافة الفاطمية في المغرب ومصر الرائدة لهذه الحركات الباطنية والدينية والسياسية لما تملك من معطيات عقلانية وسياسية وفكرية.. لذلك لا نستغرب إذا وجدناها تتعرّض إلى الحملات العنيفة التي شنَّها العباسيون عليها في مختلف الميادين الفكرية والعقائدية والشخصية.. ومن أبرز الذين تصدوّا للمعتقدات الإسماعيلية الشيخ أبو حامد الغزالي الذي صَنَّف كتابه "فضائح الباطنية" بتكليف من الخليفة العباسي المستظهر بالله"[١].

إن انتقال الغزالي إلى بغداد معناه اقتحام نظام معرفي أكثر تعقيداً، لأن بغداد هي المركز الذي تصبُّ فيه جميع الروافد المشكِّلة للنظام المعرفي

---

(١) مصطفى غالب: مقدمة دامغ الباطل وحنف المناضل لعلي بن الوليد. دار عز الدين، بيروت، ص ١٦ - ١٧.

للعصر، فكان على الغزالي أنْ يضيف إلى رصيده المعرفي الجانب الفلسفي الذي لَمْ يأخذه في مرحلته التعليمية الأولى، ولهذا نجد أن أغلب الدراسات التي تناولت مؤلفات الغزالي سواء بويج في كتابه "الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي"[1]، أو تصنيف عبد الرحمن بدوي في كتابه "مؤلفات الغزالي"، وغيرهما كفريد جبر، بالإضافة إلى الدراسات التي تناولت الغزالي[2]، بما فيها الدراسة القيمة للمستشرق الفرنسي هنري لاووست حول "السياسة عند الغزالي": كل هذه الدراسات وغيرها تشير إلى أن مرحلة التأليف في بغداد كانت بين ٤٨٧ و ٤٨٨ هـ أي قبل سنتين من مغادرته بغداد وبعد ثلاث سنوات من وصوله إليها، مما يشير إلى أن الغزالي قضى وقتاً طويلاً في تحصيل علوم عصره التي لم يسبق له تحصيلها في مرحلته التعليمية الأولي، سواء في طوس أو نيسابور. وإذا كنا لا ندري - على وجه التحديد - الكتاب الأول الذي ألَّفه الغزالي في هذه المرحلة: هل هو كتاب "فضائح الباطنية" أو كتاب "مقاصد الفلاسفة"؟ إلاَّ أن الثابت أنهما أُنجزا في نفس الفترة وتحت نفس الدوافع، وذلك بعد أن اطَّلع الغزالي على المادة المعرفية المكوِّنة لأطروحات هؤلاء الخصوم المناوئين للخلافة العباسية، علماً بأن هذه المادة المعرفية كانت تتكون من الغنوص المانوي، ومن عرفان الموروث القديم، ومن الفلسفة اليونانية، كما قرأها كل من الفارابي وابن سينا.

---

(١) Bouyges, Maurice: Essai DeChronologie Des Oeuvres De al Ghazali, Imprimerie Catholque, Beyrouth ١٩٥٩ , p. ٣٠ - ٣١

(٢) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي. وكالة المطبوعات، الطبعة، الكويت ١٩٧٧.

لذلك نميل إلى الاعتقاد بأن الغزالي انشغل طيلة السنوات الثلاث الأولى في نظامية بغداد بالدراسة والتحصيل في الوقت نفسه، والاطلاع على أفكار ومعتقدات الباطنية من جهة، وعلى الفلسفة اليونانية من جهة أخرى. رجع الغزالي إلى الروافد الثلاثة التي شكلت النظام المعرفي للحياة الثقافية والفكرية في بغداد:

١- العلم الديني والعلوم المساعدة على فهمه.

٢- معتقدات الباطنية وأنساقها المرجعية من الموروث القديم.

٣- الفلسفة اليونانية مترجمةً إلى العربية عبر السريانية، كما قرأها الفلاسفة المسلمون.

فالغزالي لا يواجه مباشرة الموروث القديم من عرفان أو فلسفة، بل يواجه توظيف المعارضة الشيعية لهذا الموروث. وهذا واضح من خلال مؤلفات الغزالي التي صنَّفها كـ"المستظهري" أو "مقاصد الفلاسفة" أو "تهافت الفلاسفة". يقول الغزالي في "المستظهري": ".. إبطال تفصيل مذاهبهم من عقائد تلقوها من الثنوية والفلاسفة، وحرفوها عن أوضاعها وغيَّروا ألفاظها قصداً للتغطية والتلبيس"[١].

في هذا النص يشير الغزالي صراحة أنَّ ردوده ليست ضد الثنوية ولا ضد الفلسفة، ولكن ضد حضور هذا الموروث القديم في الفكر الإسلامي، أو على وجه التحديد ضد توظيفه من طرف الباطنية لخدمة أهدافها السياسية المتمثلة في نفي شرعية الخلافة العباسية، وعلى أن

---

(١) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت. ص٩.

الشيعة باتجاهاتها الباطنية هي الفرقة التي تسير وفقاً للشريعة الإسلامية. لذا كان هدف الغزالي تجاه هذه الأفكار التي تروِّجها المعارضة، هو الدفاع عن شيئين اثنين:

١- شرعية الخلافة العباسية.

٢- خلافة المستظهر باعتباره الخليفة الشرعي الذي تتوفر فيه شروط الخلافة الإسلامية الصحيحة.

ولتحقيق هذا الهدف الأيديولوجي السافر، ألَّف الغزالي كتابه "فضائح الباطنية: المستظهري"، بتكليف من الخليفة العباسي المستظهر بالله.

يقول الغزالي: "أمَّا بعد، فإنني لَمْ أزَلْ مدة المقام بمدينة السلام متشوِّفاً إلى أنْ أقدِّم المواقف المقدسة النبوية الأساسية المستظهرية - ضاعف الله جلالها ومدَّ على طبقات ظلالها - لتصنيف كتاب في علم الدين"[1].

يؤكد الغزالي في هذا النص ما ذهبنا إليه من أنه قضى مدة في بغداد قبل الدخول في الصراع مع أعداء الخلافة العباسية، يطالع فيها أطروحاتهم والمادة المعرفية الموظَّفة أيديولوجياً في دعواهم بأن الخلافة العباسية باطلة إسلامياً. ثُمَّ إنَّ النصَّ يؤكِّد بأن قدوم الغزالي إلى بغداد كان من أجل هدف سياسي مسبق جَنَّدَ له نفسه قبل مجيئه إلى بغداد، وهو الدفاع عن الخلافة العباسية كمؤسسة دينية ومصدر للشرعية. وهذا الهدف الذي

(١) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٣.

رحل من أجله الغزالي إلى بغداد هو: "تصنيف كتاب في علم الدين؛ أقضي به شكر النعمة، وأقيم به رسم الخدمة".[1]

فالهدف إذن من وجود الغزالي هو خدمة المواقف المستظهرية، وذلك بتصنيف كتاب في علم الدين، فليس الغرض من التأليف هو نشر العلم والمعرفة. الهدف أبعد من أن يكون علمياً مَحضْاً، بل هو أيديولوجي، وهذا ما أكَّده الغزالي نفسه، وما لاحظه أغلب الدارسين، يقول فريد جبر في نفس المعنى: "ويمكن أنْ نذهب بعيداً أو نأخذ بالحرف اعترافات الغزالي؛ ذهب إلى بغداد من أجل نشر المعرفة التي تبني سمعته وتعطيه المجد".[2]

ربط الغزالي خدمة الخلافة العباسية بالدين، كما لو أن خدمة الخلافة عملية دينية تعبدية سينال عنها الغزالي الجزاء. لذلك فقد ظل ينتظر الموضوع الذي سيتناوله بالتأليف لخدمة الخلافة. وأي موضوع سيكون في خدمة الخلافة والخليفة إن لم يكن موضوعاً سياسياً، مباشراً وواضح الهدف؟ خاصة أنَّ الأُمَّة الإسلامية أصبحت تعيش حال فتنة دائمة، حيث اختلط الديني بالسياسي، وتوقف الإسلام عن أن يكون مشروعاً لبناء الفرد والمجتمع حسب التعاليم القرآنية، بل أصبح - كما مرَّ بنا - "معملاً للأيدولوجيات" ومجالاً للمطاحنات السياسية. وقد غُلِّف هذا كله بغلاف الدين، إلاَّ أنَّ الحفر داخل نصوص الفكر الإسلامي العربي من شأنها أنّ توصلنا إلى المحرك الأساسي لكل الإنتاجات النظرية

(١) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٣.

(٢) Gabre, Farid : La Notion De Certituude Selon Ghazali, p. ٣٣

التي رافقت تطور المجتمع الإسلامي منذ وفاة الرسول. وإذا كان الغزالي قد اختار - أخيراً - الموضوع الذي سيتناوله من علم الدين؛ فإنَّ الخليفة سيفضي مباركته على اختياره هذا رافعاً بذلك الحرج عن التصدي باسم الدين لموضوع شائك ألا وهو التأكيد على شرعية الخلافة العباسية، وأن خلافة المستظهر بالله بالتالي خلافة شرعية. فجاءت: "الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية"[١].

هكذا أزال الخليفة عن الغزالي كل حَرَجٍ بأمره وانتدابه للقيام بهذا الواجب الديني، وكما نعلم فإنه ليس واجباً دينياً، بل هو عمل سياسي غُلِّفَ بالهالة الدينية، الأمر صادر عن الخليفة، وأوامر الخليفة - يؤكد الغزالي - شريفة مقدسة نبوية، ومادامت نبوية فيجب أنْ تُطَاعَ لأنَّ الله يأمر المسلمين في القرآن أنْ يطيعوا الرسول كطاعة الله، ثمَّ يعود الغزالي ليضفي الشرعية على هذه الأوامر لهذا السبب، اللعبة واضحة وصريحة إذن: فالذي رَشَّح الغزالي الفقيه لهذه المهمة هو السلطة، وبدوره خلع الفقيه على السلطة كل صفات الشرعية، الأدوار هنا متبادلة وكل شيء داخلي مصطنع، فليس هناك شرعية سماوية مُنَزَلة ومُنَزَّهة، فَالقضية سياسية اجتماعية قبل أنْ تكون دينية؛ بل إنَّ صفة الدينية مجرد ستار سرعان ما ينكشف ويظهر الحافز الحقيقي والدافع المحرك لعملية التأليف هذه، وإنْ كان الغزالي هنا قد صَرَّح بها بشكل مكشوف عندما حدَّد له

(١) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية. ص ٣.

الخليفة الهدف من التأليف وهو الرد على الباطنية دفاعاً عن الخلافة، فإن مضمون الكتاب هو الدفاع عن شخص الخليفة الذي أمره بالتأليف في هذا الموضوع؛ لذلك جاء الكتاب - المستظهري - كما يقول المستشرق هنري لاووست: "بياناً سياسياً يركِّز على التأكيد على شرعية. الخليفة المستظهر وممثِّل الله في الأرض الذي ارتقى إلى منصب الإمامة طبقاً لشروط تتطابق مع الشرع الديني الإسلامي"[١].

ثانياً: خصوم الخلافة ومضامينهم الفكرية كما يراها الغزالي

في الجزء الأول والثاني من كتاب "فضائح الباطنية" يحدد الغزالي هويَّة الباطنيين عن طريق "بيان ألقابهم" وعرض معتقداتهم، ويرد على هذه المعتقدات، خاصة مسألة الإمامة التي تُعتَبر القضية المركزية التي يدور حولها كل الفكر الشيعي بفصائله المختلفة وطروحاتهم المتعددة. والكتاب ككل ينقسم إلى ثلاثة أجزاء، أمَّا الثالث والأخير فهو الغاية من الجزأين السابقين ألا وهو إثبات شرعية الخلافة العباسية ممثَّلةً في الخيفة المستظهر بالله، وتدعيم ذلك بوضع الصفات التي يجب أنْ تتوافر في الإمام.

الجزء الأول من هذا "البيان السياسي"، خصَّصة الغزالي للتعريف بخصوم الخلافة العباسية، ويتضَّمن هذا التعريف؛ الحفر في هويتهم الاسمية والفكرية والعقائدية، فعدَّد أسماء فرقهم وهي: الباطنية، القرامطة، الخُرَّمية البابكية، الإسماعيلية، والتعليمية، ثم انتقل إلى بيان السبب الباعث على

(١) Laoust Henri : La Politique De Ghazali, p.٨٣

قيامهم؛ محاولاً إرجاع سبب نشأتهم إلى حقد العناصر غير العربية التي دخلت الإسلام كرهاً وظلّت تحمل الضغينة له: ".. ولكن تشاور جماعة من مجوس المزدكية، وشرذمة من الثنوية الملحدين، وطائفة كبيرة من ملاحدة فلاسفة المتقدمين"[١].

لم يكن هدف الغزالي الحقيقي هو القول بأن هؤلاء من الموالي، الذين ما زالوا يحملون الضغينة للإسلام، ويهزهم الحنين إلى عقائدهم السابقة إنْ لم يكونوا ما زالوا يحافظون عليها. فبالرغم من أن هذا هو المُصَرَّح به، فإن المسكوت عنه هو الذي يعني الغزالي بالدرجة الأولى من أي معنى آخر ألا وهو التأكيد على أنَّ أفكار هذه الفرق الباطنية ليست إسلامية، بل إن هذه الفرق تروِّج لأفكار من الموروث القديم غير الإسلامي، تلك التي جاء الإسلام لمحوها وتجاوزها، إن التأكيد على هذا المعنى سَيُسَهِّل على السلطة السياسية مواجهة هذه الأفكار، والتأكيد على خروجها عن الإسلام، وبذلك ينتقل الصراع من قضية سياسية داخلية تهمُّ الأُمَّة الإسلامية إلى قضية مواجهة الإسلام لمشاريع وبرامج الديانات والمعتقدات التي هَزَمَها الإسلام، فالقضية - بهذا الشكل - لن تبدو صراعاً على السلطة، بل ستبدو انتصاراً للإسلام ضد الديانات والمعتقدات القديمة.

يصوِّر الغزالي موقف الفرق الباطنية من الخلافة العباسية، على أنه موقف من الإسلام الذي تدافع عنه دولة الخلافة السلطانية التي رشَّحَت

---

(١) أبو حامد الغزالي : فضائح الباطنية . ص ١٨ .

الغزالي - العالم والفقيه - للمشاركة في هذا الجهاد، وذلك عن طريق التأكيد على شرعية نوايا الخلافة وسوء نية الفرق الأخرى المعارضة الذي يبرره بوصفه سوء نية تجاه الإسلام.

وبعد أنْ يحفر الغزالي على الجذور المعرفية للفرق الباطنية يَعْرِض معتقداتهم في "الإلهيات، والنبوات، والإمامة، والحشر، والنشر"[1]، واصفاً مذهبهم بأنه: "مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض" [2]، فالمسألة ليست رفض الفرق الباطنية للخلافة العباسية، بل المسألة تتعلّق بكفر لا شكّ فيه بالإسلام، يريد الغزالي أنْ ينفي عن هذه الفرق صفة الإسلام، متهماً إياها في سلامة العقيدة، وأنْ يؤكِّد على موقفها الرافض هذا وإن بدا أنَّه موقف من داخل دائرة الإسلام، وأنَّه مجرد اختلاف مع الذين نصَّبوا أنفسهم خلفاء على المسلمين، إلاَّ أن حقيقة هذا الموقف هو هدم الإسلام والكفر به لصالح الديانات والمعتقدات السابقة على الإسلام.

ينقل الغزالي القضية من الاختلاف حول مسألة أو نازلة نزلت بالأمة الإسلامية - كانت بدايتها الأولى مع موت الرسول، وهي إشكالية الإمامة والحكم في الإسلام - ينقلها إلى قضية دينية صرفه يحقُّ له أنْ يفتي بكفر المعارضين للسلطة حتى يسهل محاكمتهم إسلامياً، لذلك يرد عليهم ليؤكِّد مدى خروجهم عن الإسلام، بل ليثبت أن موقفهم يحمل نية مسبقة بالإساءة إلى الدين الجديد.

---

(١) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية. ص ١٨.

(٢) أبو حامد الغزالي : فضائح الباطنية. ص ٣٥.

لذلك ركز الغزالي في الجزء الثاني من كتابه "فضائح الباطنية" على قولهم: "فكل ما وَرَدَ من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية، فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن"[1].

حاول الغزالي في رَدِّه على أفكار ومواقف الشيعة التأكيد على ولاء هذه الفرق للديانات السابقة، وعلى أنها ضد الإسلام الذي تمثِّله الخلافة العباسية، ليَخْلَص إلى أنَّ هجوم هذه الفرق الباطنية على الخلافة العباسية هو هجوم على الإسلام.

ومن أجل تثبيت هذه الفكرة وظَّف الغزالي قول الباطنية بأنَّ النصَّ الديني له ظاهر وباطن، وأن الأول متاح للعامة، بينما الباطن لا يستطيع إدراكه سوى الخاصة، ويخلص الغزالي إلى أنَّ الباطن الذي تدعو إليه هذه الفرق، هو الديانات والعقائد غير الإسلامية التي حاربها الإسلام وانتصر عليها وظلَّ أصحابها يحملون الضغينة للإسلام، فلم يجدوا لهم طريقا إلاَّ القول بأن النصوص الدينية لها باطن من أجل تحرير هذه الأفكار والمعتقدات من سلطة الإسلام إلاَّ أن الغزالي الذي ينتقد القول بالباطن؛ قد وظَّف ذلك على نطاق واسع في كثير من كتبه التي ألفَّها بعد مغادرته بغداد، وصرَّح بذلك في مقدمة كثير من الكتب، وربط هو الآخر الظاهر بفهم الخواصِّ، إذْ يقول في مقدمة رسالته "مشكاة الأنوار"، موجِّها الخطاب لسائله: فقد سألتني أيها الأخ الكريم.. أنْ أَبُثَّ إليك أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بما يشير إليه بظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية..

---

(١) نفس المصدر ص ٤٦.

ولقد ارتقيت بسؤالك مُرْتَقَيا صعباً تنخفض دون أعاليه مرمى أعين الناظرين، وقرعت باباً مُغْلَقاً لا ينفتح إلاَّ للعلماء الراسخين ثُمَّ ليس كلُّ سرٍ يُكْشَف ويُفْشَي ولا كل حقيقة تُعْرَض وتجلي، بل صدور الأحرار قبور الأسرار"[1].

كَأنَّ الفقيه العالم هو وحده الذي يعرف مضمون النصوص الدينية التي لها بواطن وخفايا لا تشف إلاَّ له، والسؤال عن الحقيقية الدينية، أو التفقه في علم الدين؛ باب مُغْلَق لا يُفْتَح إلاَّ لبعض العلماء الراسخين في العلم، وفي رسالة أخرى يكرر المعنى نفسه فيقول: "أعلم أنَّ لكل صنعة أهلاً يعرف قدرها، ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها"[2].

يؤكد أبو حامد الغزالي على هذا المعنى أيضاً في كتابه "جواهر القرآن " الذي يصفه بالبحر المحيط، ويدعو قارئه للغوص في أعماقه وعدم الوقوف عند الشاطئ، فنصوص القرآن لها ظاهر وباطن، لذلك يوجِّه الدعوة إلى قارئه للغوص في باطن نصوص القرآن فيقول: "إلى كم تطوف على ساحل البحر مغمضاً عينيك عن غرائبها؟ أو ما كان لك أنْ تركبِ مَتْنَ لُجَّتِها لتبصر عجائبها؟ وتسافر إلى جزائرها لاجتناء أطايبها؟ وتغوص في عمقها بنبل جواهرها؟"[3].

---

(١) أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار مجموعة رسائل الغزالي الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦، ص٥-٦.

(٢) أبو حامد الغزالي: المضنون به على غير أهله. مجموعة رسائل دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦ ، ص ١٢١.

(٣) أبو حامد الغزالي: جواهر القرآن. دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥، ص ٢١.

وكما يرى كثير من الباحثين، فإن كلَّ الفرق الإسلامية ومفكري الإسلام الذين قالوا بالظاهر ربطوه بالفهم العامي، أو ما يُسَمَّى فهم الجمهور، في حين ربطوا الباطن بالعلم والعلماء، خاصة الشيعة المتصوفة والاتجاهات الباطنية والإشراقية: "وبما أنَّ العلم عندهم يُسْتَمدّ من الموروث القديم، فلقد جعلوا من الفلسفات الدينية القديمة "المضمون الحقيقي" الباطن للنص البياني القرآني"[1].

خصص الغزالي الباب الخامس للتأكيد على قول هؤلاء بباطن للنصوص الدينية، وهذا الباطن المقصود هو معتقدات وأفكار مثنوية ومجوسية وغيرها من معتقدات الديانات السابقة والفلسفات الملحدة، إلاَّ أن الغزالي نفسه قام بتوظيف هذا التمييز بين الباطن والظاهر حين أراد "تمرير" مجموعة من أفكاره الفلسفية التي ضمنَّها كتبه الأخيرة.

شكَّل الإنتاج النظري العرفاني المنحدر من الفلسفات القديمة أدوات معرفية لقراءة نصوص العلم الديني من قرآن وسنة، وتم توظيفه على نطاق واسع من طرف الفكر الإسلامي العربي، إلاَّ أن الأسباب التي كانت وراء الحضور واحدة، وهي الأسباب نفسها التي كانت تحرِّك كل إنتاج نظري في الفكر الإسلامي في إطار ممارستها الصراع من أجل السلطة والوصول إلى الحكم، ووظِّف كذلك عند الهروب من السياسة - كما هو الشأن عند الغزالي بعد مرحلة بغداد أو عند المتصوفة - وعلى هذا الأمر يعلِّق أحد الباحثين العرب قائلاً: "فلمَّا كانت التيارات العرفانية

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٤، ص ١٩.

الإسلامية ذات علاقة عضوية بالسياسة؛ إمّا أدخلت العرفان من باب السياسة كالشيعة، وإمّا أدخلت السياسة وارتبطت معها بعلاقة ما من باب العرفان والحركات الصوفية؛ فإنها قد علمت في كلتا الحالتين على توظيف "الباطن" على الصعيدين العقدي المذهبي والسياسي التنظيمي"[1].

ولعلّ الأخذ بمنهج الفلسفات العرفانية القديمة، ودخوله الفكر الإسلامي العربي ليوظف على نطاق واسع مع الشيعة قد ساعدهم على بناء نسقهم الفكري والمفهومي للعلم الديني بشقيه: القرآن والسنة. وإذا كان تراث النبي قد تم إخضاعه لإخراج جديد ومختلف عن الإخراج الرسمي للسلطة السياسية السُّنية الاتجاه منذ وفاة الرسول فلم يكن الأمر الهين إخضاع القرآن لنفس عملية الإخراج التي مورست مع موروث النبي، إلاَّ أن القول بالظاهر والباطن ساعد كثيراً في تضمين آيات القرآن معانٍ تتمشّى مع أغراض الاختيار السياسي لهذه الفرق.

ثالثاً: الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية

أمَّا الجزء الثالث والأخير من تقسيمنا لكتاب "فضائح الباطنية"، فقد خصصه الغزالي للغاية الحقيقية من التأليف، وهي الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية التي كانت - كما مَرَّ بنا - في أَمَسِّ الحاجة إلى هذا الدفاع من فقيه عالم يمثّل السلطة العلمية في عصره، ضد الحركات الباطنية المروِّجة للغنوص المانوي والعرفاني الشيعي، والمدعومة بالمدِّ الفاطمي في

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ٢٧٩.

مصر، كان على الغزالي أنْ يناقش هذه الفرق المعارضة في فكرة الإمامة كما فهموها، وكما يجب أن يفهموها، خاصة وأنها تُعتبر قطب الرحي في تفكير جميع الفرق الشيعية التي ترى أن الإمامة منصوص عليها لعلي وأولاده من بعده في القرآن والسنة، لكيلا تخرج الإمامة أو الخلافة من أهل البيت، ولأن الرسول نَصّ على على صراحة في أكثر من حديث تمَّ إخراجه من طرف فقهاء الشيعة، وروَّجوه في الفكر الإسلامي العربي منذ وفاة الرسول. يقول أحد الشيعة: "قام النبي" بجمع الرجال فصعد عليهم وقال: "معاشر المسلمين: ألَستُ أولى بكم من أنفسكم؟".قالوا: بلى، فأخذ بضبع أمير المؤمنين على ورفعه حتى نظر الناس إلى بياض إبط رسول اللـه" وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللـهم وال مَنْ والاه، وعاد مَنْ عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله" [1]، ويعلق الشيعي الحلبي على النص قائلاً: "ولا يخفى أنَّ الحديث المذكور على الوجه المسطور يدلُّ على إمامة أمير المؤمنين على بعد النبي "فلا فصل"[2]، ويذكرون العديد من الأحاديث النبوية التي تؤكد على أحقية علي في الخلافة، وإمامة المسلمين، بل إنَّ مسألة مبايعة على قضية دينية إيمانية، فمَن لَمْ يبايع على بن أبي طالب كخليفة وأمير المؤمنين، فلن يدخل الجنة، وما الإسلام إلاَّ برنامج أخلاقي يومي يراعي ضروريات العالم الأخروي، لسعادة الإنسان في الدنيا وخلاصه في الآخرة، وخلاص المؤمن في الآخرة

---

(١) الحلبي العلامة: الباب الحادي عشر، تحقيق مهدي محقق، سلسلة دانش إيراني ٣٨ طهران، ١٣٦٥، ص ١٨٨.

(٢) نفس المرجع. ص ١٨٨.

مرهون ببيعته لعلي، يقول العلامة الحلبي: ولقوله لعلي: "يا علي إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت وجبريل على الصراط، فلا يجوز على الصراط إلاَّ مَن كانت له براءة بولايتك "[1].

قضية الإمامة في الفكر الشيعي تحتلُّ فضاءات العلم والإيمان والعمل بأسرها، فالإمام هو المقياس المطلق للمعرفة الصحيحة، والسلوك اللازم اتباعه لخلاص الفردي والجماعي، إن الإمام هو المعلم الأول الذي ينتهي عنده العلم، وينتهي عنده الخلافة، ويسكن العقل وتطمئن النفس، ويخضع الأتباع للتلقي حسب استعداد كل واحد وإمكاناته العقلية والإدراكية، فالإمام هو الذي يملك مفاتيح النصِّ القرآني، وهو الذي يعرف كُنْهَ وحقيقة وباطن النص الديني، بل إنَّ الشيعة قد ربطوا الخلاص الأخروي للمسلم، بمبايعته لعلي والإقرار بإمامته وولايته على أمور المسلمين الدينية والدنيوية، كما جاء في نص الإمام الشيعي الحلبي. فالإمامة في الفكر الشيعي ذات أهمية كبرى؛ إذ هي الثابت البنيوي في كل الأنساق الفكرية للخطاب الشيعي على اختلاف فرقهم، حيث اعتبروا الإمامة "قضية أصولية، وهي ركن الدين الذي لا يجوز للرسل - عليهم السلام - إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة أو إرساله"[2].

إذا كانت إشكالية الإمامة قد شكَّلت بؤرة الخطاب الشيعي، فإن الفكر السني لم يعرها كبير اهتمام؛ على الأقل في القرون الثلاثة الأولى

(١) نفس المرجع . ص ٢١٢.

(٢) السهرستاني: الملل والنحل. القسم الأول، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو، القاهرة ١٩٥٦، ص ١٣١.

للهجرة، وكان الأشعري أول متكلِّم سني في الإمامة، واستطاع صياغة موقف السُنَّة من هذه الإشكالية والمبني على التأكيد أن الإمامة غير منصوص عليها وإنما تركها الإسلام لتكون بالشورى، وأن النبي توفي ولم يوص لأحد بالإمامة من بعده بل ترك الأمر شورى بين الناس، وأن الصحابة سلكوا هذا المسلك مسلك "الاختيار" و"الشورى"، لأن ذلك هو الموقف الذي يمليه الشرع، ولم يكن من الممكن أنْ يخالفوا الشرع في أهمٍّ مسألة تتعلَّق بها حياة الإسلام والمسلمين، ولا أنْ يتواطؤوا على إخفاء وصية النبي أو تجاهلهم، في حين كان الشيعة يؤكدون أنه من غير الممكن أو المنطقي أنْ يفارق الرسول هذه الدنيا دون أنْ يفصل في هذه القضية المثيرة والشائكة، خاصة أنَّ القرآن قد أكَّد أن الله أكمل الدين ورضي للمؤمنين الإسلام دينا، يقول العلامة الحلبي: قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله ، فلم ينصرف الناس حتى نزل قوله تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً}، فقال النبي: "الحمد لله على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضاء الله برسالتي، وبولاية علي بعدي"، ويعلق الحلبي قائلاً: "ولا يخفى أنَّ الحديث المذكور على الوجه المسطور؛ يدلُّ على إمامة أمير المؤمنين على بعد النبي بلا فَصْلٍ"[1].

(١) العلامة الحلبي: الباب الحادي عشر، تحقيق مهدي محقق، ص ١١٨.

لهذا خصص الغزالي الجزء الثالث من كتابه للدفاع عن شرعية الحكم العباسي، وذلك عن طريق إثبات أنَّ الخلافة العباسية مطابقة لحكم الإسلام، وأنَّ الخليفة العباسي المستظهر بالله هو الخليفة الشرعي وممثل الله في الأرض، والذي ارتقى إلى منصب الإمامة طبقاً لشروط تتطابق مع الشرع الديني الإسلامي.. وبيان إمامته على وفق الشرع، وأنَّه يجب على كل علماء الدهر الفتوى؛ البتِّ والقَطْع بوجوب طاعته على الخلق، ونفوذ أفضليته بمنهج الحقِّ، وصحة توليته للقضاة.. وأنه خليفة الله على الخلق، وأن طاعته على كل الخلق فَرْضٌ"[1].

أربع مهام يريد الغزالي أنْ يتعرّض لها بالإثبات:

الأولى: أنْ يبين أنَّ إمامة المستظهر بالله، إمامة مطابقة للشرع وذلك بعد أنْ أسقط إمامة الشيعة في الفصول الأولى من الكتاب، التي كانت مجرد مقدمة مَهَّد بها الطريق نحو غايته الأيديولوجية، وهي الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية، وإثبات شرعية إمامة الخليفة المستظهر بالله، ذلك أن مناقشة إشكالية الإمامة بين الشيعة والسنة والدخول في حوار سجالي مع الشيعة لم يكن لطلب حقيقة الشرع، خاصة أن هذه الدائرة من الفكر الإسلامي هي الأكثر غموضاً، والخائض فيها انما يخوض في موضوع أيديولوجي صرف تتدخَّل فيه الاعتبارات الدنيوية أكثر من أي اعتبار ديني، ولعلَّ الخطأ الكبير لكل الفرق هو اعتبار العلم الديني نسقاً مرجعياً لها على حد سوا ء رغم اختلافها في آلية التعامل مع نصوص هذا العلم.

---

(١) أبو حامد الغزالي: المستظهري. ص ١٦٩.

دخل الغزالي في سجال مع التصور الشيعي للإمامة، ونظرتهم المبنية على تأكيد ضرورة الأخذ بالنصِّ الديني، فالإمامة عندهم - كما مَرَّ بنا - منصوص عليها في النصوص الدينية، وهو ما حاول الغزالي إظهار تهافته وعدم توافقه مع الشرع، فكانت مهمته - في الفصول الأولى من الجزأين الأول والثاني - حسب تقسيمنا - عرض آراء الخصوم وهدمها بأدوات تساعده على بناء نظرية الإمامة السُّنية القائمة على الشورى والاختيار، والتي توافرت في الخلافة العباسية بصفة عامة، والمستظهر بالله نموذج من هذه الإمامة القائمة وفق الشرع الإسلامي.

أوْلَت كتب الغزالي التي ألَّفها أثناء إقامته في بغداد بين ٤٨٤هـ - ٨٨٤ هـ عناية كبرى لمشكلة الإمامة والخلافة، وخصَّصت لها أبواباً بأكملها، إذ كانت مهمة الغزالي الأولى والأخيرة هي الدفاع عن هذه الخلافة - أي العباسية - من أجل إثبات شرعية الموقف السني القائم على مبدأي الشورى والاختيار، والتأكيد على عدم شرعية نظرية الخلافة القائمة على حجة وجود نص ديني يقرُّ أنَّ الإمامة لشخص معين بعد الرسول وهو على بن أبي طالب، وكان قد سبق الغزالي في هذا المضمار فقهاء من السنة هاجموا مفهوم الشيعة عن الإمامة، مثل عبد القاهر البغدادي الذي قال في الإمامة: "زَعَمَت الزيديةُ من الروافض أنها لا تكون - أي الخلافة - من قريش إلاَّ في ولد على - رضي الله عنه - وخرج من ولد الحسن أو الحسين شاهراً سيفه، وفيه آلات الإمامة فهو الإمام. وزَعَمَت الإمامية أنَّها اليوم في أحد مخصوص من أولاد علي -

رضي الله عنه - واختلفوا في ذلك الذي ينتظرون خروجه، وقالت الغُلاة من الروافض أنَّ الإمامة في الأصل في على وولده"[1].

ولعل رفض البغدادي لمواقف الفرق الشيعية واضح للغاية من خلال بداية حديثه عندما يريد عرض آرائهم بكلمة "زعموا" و"زعمت"، وفي هذا تنقيص من قيمه كلامهم. كان الغزالي وهو يناقش هذه المسألة السياسية، سواء في "المستظهري" أو في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، يغضُّ الطَرْفَ عن الدولة السلطانية الممارسة الحقيقية للسلطة السياسية، في حين كان يوظِّف سلطته العلمية وثقله المعرفي في الدفاع عن الخلافة العباسية، والتي لم تكن إلاَّ سلطة إسمية، ولم يكن وجودها على رأس هرم السلطة إلاَّ صورياً أي خلافة "مصونة غير مسئولة". فلم يكن في هذه الفترة - كفقيه وعالم دين - يدافع عن حقوق المسلمين أمام حُكَّامهم، ولم يكن منشغلاً في وضع نظرية تحلُّ الإشكال السياسي الذي كانت تعاني منه الأُمَّة الإسلامية منذ وفاة الرسول؛ بل كان هَمُّه تقديم بيان سياسي Manifeste Politique للدفاع عن الخلافة العباسية، وتمجيد الخليفة القائم.

أمَّا طريقة الدفاع الغزالية عن شرعية الخلافة، فقد ركَّزَت على ضرورة وجود الإمامة وألا تبقى المؤسسة الدينية والدنيوية مُعَطَّلة، حيث إن الإمامة شرط ضروري لقيام الدين ولصلاح الدنيا، فإنْ "تبقى الإمامة

(١) عبد القادر البغدادي: كتاب أصول الدين. دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨١، ص. ٢٧٥ - ٢٧٦.

مُعَطَّلة لا قائم بها.. هجوم عظيم على الأحكام الشرعية وتصريح بتعطيلها وإهمالها"[1].

لقد قام المجتمع الإسلامي - تاريخياً - في حياته الدينية والدنيوية على مؤسسات دينية تُضفْي الشرعية على تصرفاته، وتزكي سلوكياته التي يجب أن توافق الشرع الذي يرسم للمسلم برنامجاً أخلاقياً يومياً يراعي فيه ضروريات العالم الأخروي، إلاَّ أنَّ حياة المجتمع وجميع مؤسساته تظلُّ مُعَلَّقة وغير شرعية في حال تعطيل المؤسسة الأصل وهي الإمامة، ففي حالة تعطليها؛ يُتدَاعَى إلى التصريح بفساد جميع الولايات، وبُطْلان قضاء القضاة، وضياع حقوق الله تعالى وحدوده، وإهدار الدماء والفروج والأموال، والحكم ببطلان الأنكحة الصادرة عن القضاء في أقطار الأرض. اتفق الغزالي مع جميع الفرق الإسلامية على حد سواء، ما دامت الإمامة أساس الدين وصلاح الدنيا.

فلا يخلو مؤلَّف إسلامي تعرَّض للإمامة من فصل في وجوبها، ولنقرأ ما يورده الفقيه السني عبد القاهر البغدادي عن هذا الأمر: ".. فقال جمهور أصحابنا من المتكلِّمين والفقهاء مع الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة؛ بوجوب الإمامة وأنها فَرْض واجب إقامته وواجب اتِّباع المنصوب له، وأنه لابدَّ للمسلمين من إمام يُنَفِّذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويغري جيوشهم، ويزوِّج الأيامي، ويُقَسِّم الفيء بينهم"[2]، فكل الفرق الإسلامية

---

(١) أبو حامد الغزالي: المستظهري، ص. ١٦٩.

(٢) عبد القادر البغدادي: كتاب أصول الدين. دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨١، ص. ٢٧١.

متفقة على ضرورة الإمام، إلاَّ أن الاختلاف بين هذه الفرق هو كيفية تعيينه هذا الاختلاف كان وراء جميع الفتن والأزمات التي مَرَّت بها الأمة الإسلامية؛ بل إن هذا الاختلاف كان وراء كل أشكال التخريجات المختلفة للإسلام، وخاصة من طرف الشيعة وفرقها القائلة بأن الإمام يتحدد عن طريق الشورى والاختيار.

يقيم الغزالي الدليل على أنَّ الخليفة العباسي هو الإمام الشرعي الذي تجب طاعته: "نَدَّعي أن الإمام المستظهر بالله - حَرَسَ الله إيامه - هو الإمام الحقُّ الواجب طاعته" [1]، ودليل الغزالي على شرعية الخليفة المستظهر بالله وأنَّه إمام المسلمين؛ هو أن تعيينه جاء - بداية - مطابقاً للشرع، لذلك قام إجماع علماء العصر عليه؛ بل إن الغزالي - في إطار مشروعه الأيديولوجي الدفاعي عن شرعية الخلافة وأن المستظهر بالله هو إمام المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها - ترَّأس الوفد الذي قدم من المغرب مبعوثاً من أمير المؤمنين وسلطان المرابطين - حُكَّام الغرب الإسلامي - يوسف ابن تاشفين (٣٥٤ - ٥٠٠ هجرية) لتقديم الولاء والبيعة للخليفة العباسي بوصفه إمام المسلمين، ويُقال إن الغزالي - حسب بعض الروايات التاريخية - هو الذي أوحى ليوسف بن تاشفين بهذه الفكرة، لأنه أراد تطويق الإمامة الفاطمية في مصر من جميع الجهات، خاصة وأنَّ المرابطين كانوا سُنَّة مالكيين متشددين، يقول الغزالي: "فإنَّ الإمامة التي نَدَّعيها أجمع عليها أئمة العصر وعلماء الدهر؛ بل

(١) أبو حامد الغزالي: المستظهري. ص ١٧٠.

جماهير الخلق وأقاليم الأرض في أقصى المشرق وأقصى المغرب، حتى تطوّق الطاعة له والإنقياد لأمره؛ كلَّ مَنْ على بسيط الأرض إلاّ شرذمة الباطنية"[1].

يدخل الغزالي في سجال لإثبات عدم مطابقة الدعوى الشيعية عن الإمامة للإسلام، وأنَّ الشرعي والمطابق لتعاليم الإسلام ما أجمع عليه العلماء ونهجه المسلمون في تاريخهم، هو أن الإمامة تكون بالشورى والاختيار، وأن الإمام العباسي المستظهر بالله هو مَنْ أجمع الناس على اعتباره إماماً للمسلمين، والغزالي - ممثل السلطة العلمية التي كان لها تأثير كبير على العامة من الناس وهم السواد الأعظم - واثق من أنَّ المعارضة لن تغير من أمر السلطة السياسية.

ولعلَّ ثقة الغزالي هذه ناجمة عن إدراكه العميق من أن الخلافة العباسية مصونة جيداً من طرف دولة سلطانية سنية قوية تستمدُّ شرعيتها في الحكم من هذه الخلافة، لهذا لن تتهاون هذه الدولة في الذود عنها بكل ما تملك من قوة لأن الدفاع عن الخلافة دفاع عن دولتها السلطانية يقول الغزالي: "فليس يتمارى في أن الجهة الشريفة التي ننصرها قد صَرَف الله وجوه كافَّة الخلق إليها وجَبَل قلوبهم على حبها، لذلك قامت الشوكة له في أقطار الغرب حَتَّى لو ظهر باغٍ يظهر خلافاً في هذا الجانب الكريم ولو بأقصى الصين أو المغرب؛ لبادروا إلى اختطافه وتطهير وجه الأرض منه، متقربين إلى الله - تعالى-"[2].

---

(١) نفس المصدر: ص. ١٧٣.

(٢) أبو حامد الغزالي: المستظهري. ص.١٧٧ - ١٧٨.

وبالرغم من أن المتنافسين على السلطة في الأُمَّة الإسلامية، قد نجحوا أحياناً في إضمار دوافعهم الحقيقية نحو السلطة، وراء أصول خادعة تختبئ وراء الشعارات الدينية "المستنبطة على هيئة حقائق مُنَزَلة"، بالرغم من ذلك يمكن بسهولة الكشف عن هذه الدوافع الحقيقية حينما نستحضر التاريخ واضعين نصوص الفكر الإسلامي في سياقها التاريخي الجدلي، بل إن الغزالي نفسه إذا ما ربطنا أفكاره بتاريخ علاقته بالسلطة، يتكشَّف وجهه الأيديولوجي، وإن كان - هو نفسه - لم يستطع في بيانه السياسي إجادة تغليف هدفه الأيديولوجي بغلاف ديني، إذْ سرعان ما تكشَّف وجهه الأيديولوجي السافر عندما يؤكِّد أن الجهة الشريفة التي ينصرها قد تولّى الله - تعالي - صَرْفَ قلوب الخلق لطاعته والانقياد له، فبيعته - عند الغزالي - جاءت بعد أنْ صَرَف الله قلوب الخلائق إليه، كما لو أن الأمر ليس اختياراً يتوصَّل إليه الناس، بل هو رزق يؤتيه الله مَنْ يشاء. إن الإمامة عند الغزالي - كما هي عند أهل السنة والجماعة - بالشورى والاختيار، إلاَّ أنَّ اختيار المسلمين للإمام ما هو في الحقيقة إلاَّ اختيار الله تعالى وتنصيبه، فالله عند الغزالي هو الذي يَصْرِفُ قلوب الخلق لاختيار الإمام وطاعته، وهذا لطف - كما يقول الغزالي - في اختياره الله لخلافته.

هذا الفهم السني للحكم في الإسلام وكذلك الفهم الشيعي الذي يرى أن الحكم لله، قد وظِّف في سياق سلبي أدَّى - في النهاية - إلى تبرير كل حكم ديكتاتوري فردي، سلَّط السوط والسيف على رقاب

العباد دون رفض أو مقاومه، بحجّة أنه من عند الـلـه، وأنَّ ما يقوم به تكليـف من الـلـه.

وهذا ما لاحظه كثير من المستشرقين حول طبيعة الحكـم في الإسـلام، أو بعبارة أدق كما فهمه المسلمون وحاولوا تطبيقه، ومن بـين هـؤلاء المسـتشرقين الفرنسي لوي جارديـه في كتابـه "المدينـة الإسـلامية"، الـذي يـرى أنَّـه في الفكـر الإسلامي، وفي تصور المسلمين للسلطة؛ ليس هناك سلطة غير سلطة الـلــه، وأنَّ "الرئيس المعيَّن ليس إلاَّ وسيلة لسلطة ليست له، ليس فقط في مصدرها - وهنا يختلف الإسلام عـن كثـير مـن المـدارس الحديثـة التـي تجعـل الإنسـان مصـدر السلطة - بل أيضاً في ممارستها"[1].

لا يكتفي الغزالي بالتأكيد على شرعيـة الخلافـة، وأنَّ الخليفـة المسـتظهر بالـلـه هو أمير المؤمنين وإمام المسلمين؛ بـل يتعـدى ذلـك ليؤكِّـد عـلى شرعيـة الوسيلة - الاختيار - التي تمَّت بها إمامة المستظهر بالـلـه ولـيس فقـط باعتبـار الاختيار كوسيلة منصوص عليها في القرآن والسنة؛ بل أيضاً لأنه فعـل إلهـي تـمَّ تنفيذه بواسطة خَلْقه وعِبادِه، فـما تعيـين المسـتظهر بالـلــه إلا اختيـار إلهـي، وهذا قمة الشرعية.

وأول ضامن لهذه الشرعية في الإسلام - وفقـاً للمسـتشرق جارديـه وهـو نفـس مـا يـذهب إليـه الغـزالي - النجـاح في الحصـول عـلى هـذه الشرعية، فهناك دائماً احترام للقوة المنتصرة، لأنه ليس هناك من انتصـار

---

(١) GARDET, LOUIS : La Cite Musulmane , j , Vrin, Paris ١٩٦١ , p. ٣٨.

ولا نجاح إلاَّ إذا أراد اللـه، هذا الموقف كما يعلِّق جارديه؛ منحدر من العادات والتقاليد القَبَليَّة يقول جارديه: "لله وحده ينتمي الحُكم وكل قيادة في المدينة الإسلامية في نهاية المطاف. والمسلم مفروض عليه واجب الطاعة لُحكَّام الأرض الذين أنعم اللـه عليهم بذلك، ويجب أنْ يستمرَّ في واجب الطاعة ما دام هؤلاء الحُكَّام يحكمون حسب مبادئ القوانين القرآنية"[1].

ويشير المستشرق الفرنسي إلى أنه رغم ذلك؛ فهناك أصوات متعددة في الإسلام تنادي بالثورة والتحريض ضد الاستبدادية، ولا تُقبل أي سلطة شرعية إلاَّ تلك التي تخضع للأحكام القرآنية وللقواعد الإسلامية. فالسلطة تصدر عن اللـه وتنحدر منه، وتُمارس باسمه عبر وسائل إنسانية، هذا هو التصور الذي رَوَّجه أغلب مُفَكِّري الإسلام ومنهم الغزالي، خاصة أولئك الذين كانوا يدورون في فلك السلطة، وبما أنَّ صوتهم كان الوحيد، فقد أصبحت أفكارهم هي الإسلام الرسمي، مما جعل جُلَّ المستشرقين يتكلمون عن هذه الفكرة على اعتبار أنَّها نظرة الإسلام للحكم، وهذا ما جعل بعضهم يذهب إلى القول بأنه "ليس هناك مفهوم للدولة في الإسلام، لأنَّ بعض مهامِّها بين يدي اللـه، وهي منزوعة إلى الأبد من أيدي المؤمنين في الأرض"[2].

---

(١) Gardet, Louis : La Cite Musulmana, P. ٤٠

(٢) Zatman, Willian : Pouvoirs, Revue Francaise Francaise D' Etudes Constituionnelles Et Politiques, P.١٢, Presses Universitaires De France. Paris ١٩٨٠.

إن تأكيد الغزالي على أن اللـه هو الذي صَرَف قلوب الخلق لطاعة الإمام والانقياد له؛ محاولة منه للسكوت على أنَّ هذا الإمام مسنود بسلطة سياسية فعلية تساعده على إخضاع الناس تارة بالقوة، وتارة أخرى بالدين لأنه محرّك الجماهير.

لذلك نطرح سؤالاً افتراضياً: هل كان الغزالي سيدافع عن الخلافة العباسية وشرعية الخليفة المستظهر باللـه، إذا لم يكونا تحت حماية الدولة السلطانية السلجوقية؟

يؤكد الغزالي في أكثر من موضع من كتبه التي ألَّفها بعد رحيله عن بغداد أنَّ نيته - في مرحلتي يسابور وبغداد - لم تكن خالصة لوجه اللـه، وإنما كان هدفه من التدريس والحجاج ضد معارضي السلطة وتأليف الكتب؛ من أجل الدنيا، خاصة أن الصراع حول السلطة كان يدور في مجتمع يشكِّل الدين كل حياته، وأن الإسلام أصبح مع مرور الزمن ومع الابتعاد عن تجربة الرسول "الرأسمالية الرمزي" للأُمّة الإسلامية، و"مخزونها النفسي"، لذلك كان علماء الإسلام وفقهاؤه يؤثرون في هذا الصراع بشكل مباشر وفَعّال، بل إن الفقيه كان يجد نفسه وهو يتكَّلم في السياسة في عقر داره، لأن الإسلام ذاته سياسة كبرى، أي مشروع لتغيير مختلف علاقات الإنسان الفردية، الاجتماعية، لهذا لَمْ يستقل الخطاب السياسي في الفكر الإسلامي عن الخطاب الديني، فالسياسة - إسلامياً - لا يمكن إلاَّ أنْ تكون شرعية، والغزالي جَنَّد نفسه للدفاع عن هذه الخلافة، وهدفه الوحيد هو خدمة أهداف وأطماع دنيوية، أي أن الوازع

السياسي كان أقوى لديه من الوازع الديني، يقول الغزالي في "المنقذ من الضلال": "ثُمَّ لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي كل الجوانب، ولاحظت أعمالي - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ثُمَّ تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى؛ بل باعثها ومُحرِّكها طَلَبُ الجاه وانتشار الصيت، فتيقَّنت أني على شفا جَرْفٍ هارٍ وأني قد أشفيت على النار، إنْ لم أشتغل بتلافي الأحوال"[1].

لقد توافرت لهذه الخلافة إذنْ كل الأسباب التي جعلت الغزالي يتأكد من أنها الإمامة الشرعية، وأهم هذه الأسباب الشوكة، إذ كانت الخلافة مصونه بالسلطتين: السياسية ممثلة في الدولة السلجوقية السُنية، والعلمية ممثلة في علماء الإسلام وفقهائه وفي مقدمتهم الغزالي الذي كان على رأس المؤسسات التعليمية التي بناها نظام الملك، يقول الغزالي: "..بل الولاية الآن لا تتبع إلاَّ الشوكة، فمَن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومَن استبدَّ بالشوكة - وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة - فهو السلطان النافذ للحكم والقضاء في أقطار الأرض"[2]. ما يهمُّنا من هذا النص الآن - وسنعود إليه لاحقاً - هو التأكيد على أن الخلافة مُصانة من قوة عسكرية، فالبيعة الأهَمُّ في هذه الفترة من تاريخ الحياة السياسية في الإسلام هي تلك التي تأتي من صاحب الشوكة - كما عبر الغزالي -

---

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، الطبعة الحادية عشرة، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣٤.

(٢) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. مكتبة زهران القاهرة، د.ت. ج ٢، ص ١٤٩.

وصاحب الشوكة آنذاك هي الدولة السلجوقية. واجتماع هاتين السلطتين على نصرة الخلافة العباسية، جعل الغزالي يؤكِّد "أنه لو اجتمع خلق كبير لا يُحْصَي عددهم على أنْ يصَرِفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية - أيّدها الله بالدوام - خصوصاً لأفْنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب، ولَمْ يحصلوا في آخر الأمور إلاَّ على الخيبة والحرمان"[١] .

الغزالي - الفقيه العالم - ممثل السلطة العلمية هو من أكثر الناس علماً واطِّلاعاً على قوة هذه السلطة وتجذّرها في نفوس العامة من المسلمين - الذين كانوا الورقة الرابحة للمتصارعين على السلطة، فمن كسبهم في صفة؛ ضمَن السلطة السياسية، وتربّع على إمامة المسلمين الدينية والدنيوية؛ إضافة إلى أن هذه السلطة العلمية - المدعومة بقوة من السلطة السياسية صاحبة الشوكة نَسَجَت حوله هالة من القداسة للتأكيد على سلامة اتجاهه الإسلامي، وهو الذي يعود ليمنح لهذه السلطة السياسية الشرعية الدينية.

الغزالي - المدرك لكلِّ ما تقدمه - هو الذي يستطيع أنْ يتكلَّم عن الخلافة العباسية القائمة، بكل ثقة كما نلحظ في النصِّ السابق، بأن الخلافة العباسية شرعية، وأن الخليفة المستظهر بالله، قد نُصِّب طبقاً لقواعد الإسلام.

---

(١) أبو حامد الغزالي: المستظهري. ص ١٧٩.

ولو اجتمع خلق كبير - كما قال - ما استطاعوا التشكيك أو زحزحة هذه الخلافة، أو الإطاحة بالخليفة المستظهر بالله، أو التشكيك في شرعية سلطته السياسية، وللتأكيد على هذه الشرعية سيضع الغزالي "شرائط الإمامة، وصفات الأئمة.. ولها شروط كثيرة لا تنعقد دون شروطها؛ بل لو تطَّرق الخلق إلى شرط من شرائطها امتنع انعقادها"[1].

رابعاً: صفات الإمام عند الغزالي بين الأخلاق والسياسة

لا يمكن للسياسة في الإسلام - وكما مَرَّ بنا - أن تكون إلاَّ إسلامية. لذلك فإن جميع مَنْ وضعوا صفاتاً أو شروطاً لقيام إمام المسلمين كانوا من الفقهاء ورجال الدين، فكانت.

لهذه الشروط نابعة من الأخلاق الإسلامية. وبما أن السياسة في المجتمع الإسلامي قد غُلِّفت بغلاف ديني؛ فإنه قد أصبح من الصعب الفصل بين الأخلاق والسياسة. لهذا جاءت الصفات التي وضعها الغزالي - كشروط يجب أنْ تتوافر في الإمام متأرجحة بين الأخلاق الإسلامية، وبين متطلبات الصراع السياسي من مواقف؛ وغالباً ما كانت نابعة من تقاليد فارسية.

يذكر الغزالي هذه الصفات التي يجب أنْ تتوافر في الإمام لكي يكون أهلاً لهذه المهمة الدينية والدنيوية، وذلك جواباً على سؤال المفكّرين الذين وافقوا على الحجج التي قَدَّمها الغزالي على شرعية الإمام المستظهر

(١) نفس المصدر: ص ١٧٩.

بالـلـه، إلاَّ أن الحجج ستبقى مُعلقة إلى أنْ يورد شروط الإمامة للتأكيد عليها. لم يكن هذا الطريق الموصل إلى إثبات شرعية الإمام الخليفـة المسـتظهر بالـلــه مقنعاً؛ بل كان بعيداً عن الموضوعية، لذا سيضع الغـزالي شروطـا تناسـب وضـع الخليفة القائم وتُقـاس عليـه، فهـو لا يضـع الشروط التـي يجـب أنْ تتـوافر في الإمام، وتُحاكَم على ضوئها صفات الخليفة القائم؛ بل يـذكر صـفات المسـتظهر بالـلــه كصـفات يجـب أن تُقـاس عليهـا صـفات الإمامـة، وهـي عشر صـفات يقسمها إلى قسمين: ستة منها خلقيـة لاتُكْتَسـب، وهـي التـي تؤهِّـل الشـخص لتولِّي الخلافة، وبما أنَّهـا خَلقيـة، فـإن المسـألة تتعلَّـق بتـدخل الـلــه في قضـية الإمامة، فالـلـه هو الذي يمنح هذه الصفات، وبالتالي فهو الـذي اختـار مُسْـبَقاً هذا الشخص، قبل اختيار الناس لـه مـن خـلال الصـفات الأربـع الباقيـة وهـي المكتسبة، ويؤكِّد الغزالي نفسه هذا الاختيار المسبق مـن الـلــه للإمـام، بتـدخل الـلـه المبـاشر في عمليـة الاختيـار ويقـول" "ولمـا نسـبونا إلى أنَّـا ننصِّـب الإمـام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا كشفنا لهم بالأدلـة أنـا لسـنا نقـدِّم إلاَّ مـن قدَّمه الـلــه، فـإنَّ الإمامـة عنـدنا تنعقـد بالشـوكة، والشـوكة تقـوم بالمبايعـة، والمبايعة لا تحصل إلاَّ بصَرف الـلـه - تعالي - القلوب قَهْراً إلى الطاعـة والمـوالاة، وهذا لا يَقْدِر عليه البشر"[1].

نصغي هنا إلى خطاب أشعري اتكالي، يُعَرِّي الإنسان المسـلم مـن كل حرية اختيار، ويُرجع كُلَّ شيء إلى إرادة السـماء، أمَّـا الإنسـان فهـو

(١) أبو حامد الغزالي: المستظهري. ص ١٧٩.

مجرد تمثال أو آلة تتحرك مسلوبة الإرادة، وهذا ما لاحظه المستشرق الفرنسي لوي جارديه عن فلسفة الحكم في مفهوم الإسلام، ورأى أنه - في الفكر الإسلامي - ليس هناك سلطة غير سلطة الـلـه، وأنَّ الرئيس المعين ليس إلاَّ وسيلة لسلطة ليست له.. فالسلطة تأتي من الـلـه، أو تصدر عنه، تُمارس عبر وسيلة إنسانية[1].

ولعلَّ موقف الغزالي هنا قد يساعد كل شخص يستطيع الوصول إلى السلطة السياسية بوسيلة أو بأخرى، بغضِّ النظر عن شرعية هذه الوسيلة، أنْ يدَّعي أنَّ الـلـه هو الذي اختاره لهذا المنصب، وإلاَّ فمَن الذي ساعدهم على اكتساب بيعة المسلمين، والمباعية لا تحصل - كما قال الغزالي - إلاَّ بصرف الـلـه - تعالى - القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة؟ وكأنَّ الغزالي لا يعرف أن البيعة قد تؤخذ قهراً وغَلَبَةً، دون أن تكون قلوب الناس راضية عن هذا الشخص الذي غَصَبَهُم على بيعته.

وصَرْفُ الـلـه قلوب المسلمين إلى الطاعة والموالاة - عند الغزالي - يكون عن طريق الصفات التي خلقها الـلـه في هذا الشخص المهيأ للإمامة، وهذه الصفات هي الأولى: "البلوغ - فلا تنعقد الإمامة لصبي لَمْ يبلغْ - الثانية: العقل - فلا تنعقد لمجنون، فإن التكليف ملاك الأمر وعِصَامُه، ولا تكليف على صبي ومجنون - الثالثة: الحرية - فلا تنعقد الإمامة لرقيق، فإنَّ منصب الإمامة يستدعي استغراق الأوقات في مهمات الخلق فكيف يُنْتَدَب لها مَنْ هو كالمفقود في حقِّ نفسه الموجود لمالك يتصرَّف تحت

(١) Gardet, Louis : La Cite Musulmana, P.٣٥- ٣٦.

تدبيره وتسخيره؟ كيف وفي اشتراط نسب قريش ما يتضمَّن هذا الشرط؟ إذْ ليس يُتَصوَّر الرقُّ في نسب قريش بحال من الأحوال - الرابعة:الذكورية... الخامسة، نَسَبُ قريش... السادسة، سلامة حاسَّة السمع والبصر"[1].

وقبل أنْ يذكر الغزالي هذه الصفات الخَلْقية، أكَّد أنها موجودة ومتوافرة في الإمام العباسي المستظهر بالله، وكأنَّ الغزالي لَمْ يذكر الصفات الخلقية التي يجب أنْ تتوافر في الإمام بإطلاق، أيًا كان هذا الإمام؛ بل ذَكَر الصفات الخَلْقية التي توجد كصفات شخصية للخليفة المستظهر بالله، إنَّها الصفات المستظهرية، وعندما تحدَّث عن الصفة الخامسة وهي نسبُ قريش، وهو ما تدَّعيه المعارضة الشيعية لأئمتها من الفاطميين الشيعة؛ بادر الغزالي إلى القول بأن الشيعة، لَمَّا تقدَّموا بطلب الإمامة، وأكَّدوا شرعية إمامتهم القائمة في مصر - أي إمامة الدولة الفاطمية - بأنَّ ذلك مجرد ادعاء وزعم عار من الصحة، ولذلك هم المخالفون بمصر لطلب هذا الأمر، فادعوا - أولاً - لأنفسهم الاعتزاء إلى هذا النسب"[2].

ونلاحظ أن هذه الصفات وهي: البلوغ، العقل، الذكورة، نَسَب قريش وسلامة حاستي السمع والبصر، قد تتوافر في كثير من الناس وليس المستظهر بالله فحسب، وأنَّ نسب قريش الذي قد يميزه متوفر في كثير من أئمة الشيعة، بالرغم من أنَّ الغزالي حاول التشكيك في ادِّعاء فاطميي

(١) نفس المرجع. ص. ١٨٠ - ١٨١.

(٢) نفس المرجع. ص. ١٨١.

مصر من أن نسبهم ينحدر من فاطمة الزهراء بنت الرسول " وزوجها على بن أبي طالب.

ولعلَّ شرط نَسَب قريش من الشروط التي أَقَرَّها جميع الفقهاء وعلماء الدين، سواء أكانوا سنة أم شيعة، ولَم يعارض هذا الشرط سوى الخوارج الذين أعلنوا احتجاجهم بتأكيدهم أحقية كل مسلم في الخلافة "ولو كان عبداً حبشياً".

أثار هذا الشرط انتقادات من طرف بعض الباحثين نذكر منهم المستشرق لوي جارديه الذي تساءل: لماذا الخلافة من قريش؟ فكان جوابه أنَّ هذا الشرط يوافق كلية تقاليد الحياة القَبَليَّة التي فيها يمكن البحث عن المصدر التاريخي لهذا الشرط، وليس في الإسلام، ففي الحقيقة أنَّ قبيلة قريش التي كانت السلطة بيدها رفضت التخلي عنها[١]، وقد أراد المستشرق الفرنسي الكشف عن الأصل التاريخي القَبَلي لهذا الشرط لتعريته من أي شرعية دينية، وهذا ما يجعلنا نرجع بمجموعة من المشاكل السياسية - التي عاني منها المجتمع الإسلامي عقب وفاة الرسول - إلى القضاء عليها في ظل غياب بديل إسلامي على شكل نظرية سياسية مستوحاه من الإسلام، مما دفع فقهاء الإسلام التقليدي - كما رأى جارديه - إلى تأويل وتبرير هذه القضية تأويلاً دينياً، لذا كان مؤوِّلوا الإسلام التقليدي يأتون بنصوص دينية تبريرية من قبيل وجوب أن يكون الأئمة من قريش: "ضعوا أمامكم أهل قريش ولا تكونوا أمامهم". ويعلِّق

(١) Gardet, Louis : La Cite Musulmana, P١٦٨

جارديه على هذه الأحاديث قائلاً: "كيف ما كانت صحة هذه الأحاديث فإنها تشكل من منظور التراث الإسلامي تبريراً قاطعاً"[١].

أمَّا الصفات المكتسبة فهي أربعة عند الغزالي وهي: "النجدة والكفاية، والعلم، والورع"[٢]، ويؤكد الغزالي عندما يتعرض لصفة النجدة أنَّ المُراد هو ظهور الشوكة وإظهار القوة، وهذا متوفِّر للخلافة العباسية، وتقوم به دولتها السلطانية السلجوقية، وهنا يشدد الغزالي على حاجة الخلافة لهذه الدولة، ويكشف حقيقة العلاقة التي تربط بين الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية. وهي - في جوهرها - علاقة سلطة سياسية بمؤسسة دينية، فالخلافة العباسية لَمْ تعد سوى مؤسسة دينية، مهمتها الحفاظ على شرعية السلطة إلاَّأنها غير مسؤولة عن سياسة البلاد والعباد، فذلك موكول للدولة السلطانية التي تتولَّى تدبير أمور السياسة، والدفاع عن الخلافة المؤسسة "المصونة غير المسؤولة تقول الغزالي: فالشوكة في عصرنا هذا - من أصناف الخلائق - للترك، وقد أسعدهم الله - تعالى - بموالاته ومحبته، وحَتَّى أنَّهم يتقربون إلى الله بنصرته، وقمع أعداء دولته، ويتدينُّون باعتقاد خلافته وإمامته وجوب طاعته، كما يتدينون بوجوب أوامر الله، وبتصديق رُسُله في رسالته" [٣].

وبما أن الخلافة العباسية شرعية وقائمة طبق شروط الإسلام، فإن الغزالي يقرن الاعتقاد بها بالتدين، ويرفعه إلى درجة الطاعة الواجبة على

---

(١) Gardet, Louis : La Cite Musulmana, P١٦٨.

(٢) نفس المرجع، ص. ١٨١.

(٣) نفس المرجع، ص. ١٨٢.

الخلق تجاه اللـه ورُسُله، ويذكر أن الأتراك السلجوقيين الذين يتوفَّرون على دولة سلطانية قوية يدينون بالولاء والطاعة للخليفة المستظهر باللـه، ويستهدف الغزالي من هذا التأكيد أمرين:

الأول: رَدْعُ المعارضة التي أخذت تَـنْهَج أسلوب القتل والاغتيالات السياسية، وإشعارها بأنَّ هذه الخلافة مصونة بدولة قوية، وأنَّ هذه الدولة لا تدافع عن الخلافة مجرد الدفاع؛ بل إن دفاعها هذا نوع من العبادة والتدين، والدولة السلجوقية بسلوكها هذا تؤكِّد على القدسية الدينية للخلافة، وتضمن بذلك الشرعية لممارستها السياسية.

الهدف الثاني: بهذا الدفاع عن الخلافة العباسية يؤكد الغزالي على طاعة هؤلاء الأتراك لإمام المسلمين، وأنَّ دفاعهم عنه دفاع عن الشرعية وعن الإسلام.

ولعلَّ كثيراً مِّمن اهتموا بالسياسة في الفكر الإسلامي قد شدّدوا على إظهار الشوكة والحزم والقرة لمواجهة أمور سياسة الخلق، فالماوردي هو الآخر قد أكَّد على ذلك في شرحه للصفات التي يجب أن يتحلى بها الإمام يقول: "وإذا أحْكَم الملك قواعد مُلْكه باستعمال الحزم، وبَسَط العدل، ولَّم يغفل عن الحزم في صغير ولا كثير، لَمْ يترخَّص في الجور قليل ولا كثير؛ أحاطت السلامة بملكه، وخفت السعادة بدولته.. وكان الناس معه من بين حامد لعدله وإحسانه، ونزر من بأسه وسلطانه.."[1].

---

(١) الماوردي، أبو الحسن: تسهيل النظر وتعجيل الظاهر أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، دار العالم العربية، بيروت ١٩٨٧، ص٢٦٠.

أمَّا الصفة الثانية فهي الكفاية: "ومعناها التهدي لحق المصالح في معضلات الأمور، والاطِّلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور"[1]. ويؤكد الغزالي أنَّ هذه الصفة حاصلة في أمير المؤمنين المستظهر بالله، فالوصول عنده إلى دَرْك عواقب الأمور مبني على ركنين رغم وجود العقل: أحدهما الفكر والتدبير وشرطه الفطْنَة والذكاء، والمستظهر بالله قد أبَان عن باع طويل في هذه المسألة، والركن الثاني: الاستضاءة بخاطر دون البصائر، واستطلاع رأي أولي التجارب عن طريق المشاورة، ويؤكِّد الغزالي أنَّ هذا الركن هو الأعظم في تدبير الأمور، وكيف لا يقول الغزالي بذلك وهو المدين لَمنْ يحتلّ هذه المكانة في الخلافة العباسية، ألا وهو نظام الملك الذي قال فيه الغزالي: "هو الجامع للصفات التي شرطَها الشرع والعقل في التدبُّر، والمشير من متانة الدين ونقاية الرأي، وممارسة الخطوب، ومقاساة الشدائد في طوارئ الأيام، ورزانة العقل والعطف على الخلق والتلطُّف بالرعية"[2].

رَكَّز الغزالي على صفة الكفاية ليؤكِّد شرعية الخليفة المستظهر بالله ومراعاته لأحد أركان الإمارة وهو الركن الأعظم: إنه حسن اختيار المستشارين. ولعلَّ هذه الصفة - يقول الغزالي - قد توفَّرت في الإمام العباسي باختيار نظام الملك، الذي قال في حقِّه إنَّه جامع للصفات التي شَرَطَها الشرع والعقل في المدبِّر المستنير، إن صفة الكفاية جعلت الغزالي

(١) أبو حامد الغزالي: المستظهري، ص ١٨٥.

(٢) أبو حامد الغزالي: المستظهري، ص ١٨٦.

يؤكِّد على شرعيـة الإمـام المسـتظهر باللــه، وشرعيـة الـوزير نظـام الملـك؛ بـل وشرعية الغزالي نفسه، لأنَّ سلطة الغزالي العلمية التي أتاحت له ممارسـة دوره عـلى رأس المؤسسـات التعليميـة السُّـنية في عصره، وفي إضـفاء الشرعيـة عـلى الخلافة ودولتها السُّنية السلطانية، وهذه المكانة التـي وصـل إليهـا مـدين بهـا للوزير نظام الملك.

بل إن شرعية فتـاوى الغـزالي متوقِّفـة عـلى شرعيـة الـوزير نظـام الملـك وشرعية هذا الأخير متوقِّفـة عـلى شرعيـة الإمـام، وهكـذا تتـوزَّع السـلطة بـين مؤسسات الخلافة: من السياسي إلى الأيديولوجي إلى الديني. أمَّا الصـفة الثالثـة من الصفات المكتسبة الواجب توفّرها كشرط للإمامة فهي الـورع؛ وهـي صـفة ذاتية لا تُسْتَعَار من جهّة أخـرى: "ولا ينبغـي فيـه وَرَع الغـير، وهـو رأس المـال ومصدر جملـة الخصـال" [1]، ويحمـد الغـزالي اللــه عـلى أنّ الإمـام المسـتظهر باللــه إنسان ورع وتقي وعلى خُلُقٍ، ويعدِّد الخصال الحميدة التي يـتحلّي بهـا الخليفة: من إضافة الخيرات، والعطف على الرعايا وذوي الحاجـات، إلى الزهـد في الدينا، وطلب الآخرة بلبس الثياب الخشنة، واجتناب الترفُّه والدَّعـة والإكثـار من العبادة، والابتعاد عن الشهوات والملذات.

ويورد الغزالي قول أحـد المعترضـين عـلى هـذه الصـفة مـن طـرف أحـد الباطنيــة يقــول: "ولــيس يــتمُّ الــورع بالمواظبــة عــلى الفــرائض، واجتنــاب الموبقـات والكبـائر، بـل عِـمَاد هـذا الأمـر؛ العَـدل واجتنـاب الظلـم في طـرفي

---

(١) أبو حامد الغزالي: المستظهري. ص. ١٨٧.

الإعطاء والأخذ"[1]. ويذكر الغزالي لهذا المعترض أنَّ الأموال المنصبة في الخزائن المعمورة أربعة أصناف:

الصنف الأول: ارتفاع المستغلات، وهي مأخوذة من أموال موروثه له، والثاني: أموال الخزينة والثالث: أموال التركات. والرابع: أموال الخراج من أرض العرق، وأخذُها جائز، ويبقى النظر في مصارفها. كما يحصر الجهات التي تُصرف فيها الأموال المأخوذة في أربع جهات: "وفيها مصالح الإسلام والمسلمين".

الجهة الأولى: المرتزقة من جُند الإسلام، والثانية: علماء الدين والفقهاء المسلمين القائمين بعلوم الشريعة. ويعلق الغزالي قائلاً: "إنهم حُرَّاس الدين بالدليل والبرهان، كما أنّ الجنود حراسه بالسيف والسنان، وما من أحد منهم إلاّ وهو يُكْفَي من جهته برسم وإدرار، ومخصوص بإنعام وإيثار، والمستحق لهم أيضاً على بيت المال قدر الكفاية، وهو مبذول لكل مَنْ يتشبَّه بأهل العلم فضلاً عمَّن يتحلَّى بتحقيقه"[2].

هؤلاء العلماء والفقهاء، تُصْرَف عليهم الأموال، نظير مجهودهم الذي يبذلونه في سبيل الدفاع عن الدين الإسلامي بالدليل والبرهان، ويبقى السؤال: الدفاع ضد مَنْ؟ إنه دفاع ضد الفرق الإسلامية الأخرى، وهل لهذه الفرق دين آخر؟ لا، إنه الدين الإسلامي الوحيد الذي ينتمي

(١) نفس المصدر . ص ١٨٨.

(٢) أبو حامد الغزالي: المستظهري. ص ١٨٩.

إليه الجميع، ويقره عقيدةً وشريعة، ولا أحد يـدَّعي ديناً آخـر أو خروجاً عـن الإسلام، إلاَّ أن الدين الذي يدافع عنـه الغـزالي بالـدليل والبرهـان - وغـيره مـن فقهاء السلطان - هو الدين الرسمي، أو النسخة الرسمية للدين الإسلامي الـذي تتبنَّاه السلطة السياسية ضد المعارضة التي تتبنى فهـماً آخـر للـدين الإسـلامي، وهو فهم غير رسمي، لأنه غير معترف به مـن طـرف السـلطة السياسـية؛ إلاَّ أن الكل يتَّخذ من القرآن والسنة نسقاً مرجعياً لمواقفـه الدينيـة. ولمَّا كـان الصراع حول السلطة قد غُلِّف منذ مقتل عثمان، بغـلاف دينـي، بعـدما تسـاءل علـماء الكلام عن حُكْم مرتكب الكبيرة، فقد أصبحت الورقة الرابحة لكـل سـلطة هـي علماء الدين وفقهاؤه، خاصة وأن المسألة أصبحت تُناقَش على مسـتوى شرعيـة الحكم الدينية، ولعلَّ العلماء والفقهاء هـم الذين باسـتطاعتهم إقنـاع المسـلمين بشرعية هذه السلطة وموافقتها للإسلام دون سلطة أخرى، ومـن هنـا اكتسـب الفقهاء أهمية كبرى، بـل وظِّفـوا في بـلاط الخلافـة العباسـية، وأصـبحوا جنـوداً يتقاضون الرواتب، ولهم مستحق على بيت المال.

إلاَّ أن الغزالي في "إحياء علم الدين" وضع شروطاً يجب أن يراعيها العالم أو الفقيه قبل أن يأخذ من بيت المال أو السـلاطين، يقـول موجِّهـاً الخطاب للفقيه أو العالم الذي يـدور في فلـك السـلطان: "اعلـمْ أنّ مَـنْ أخذ مالاً من السلطان فلا بدَّ له من النظر في ثلاثـة أمـور: مـدخل ذلـك إلى يد السلطان من أين هو، وفي صفته التـي اسـتحق الأخـذ، وفي المـال الـذي يأخـذه: هـل يسـتحقه إذا أُضـيف إلى مالـه ومـال شركائـه في

الاستحقاق"[1]، غير أن هذا الموقف للغـزالي قـد تبنّـاه في مرحلتـه الثانيـة، أمّا عندما كتب "المستظهري"، لم يكن يهتم بمراعـاة وَجـه الشرع في علاقـة العلـماء بالسلطان؛ بل كان هَمُّه العملي هو أن تكون السلطة السياسية راضية عنه.

الجهة الثالثة: محاويج الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطـوارق الزمان عن اكتساب قدرة الكفاية.

الجهة الرابعة: المصالح العامة من عمارة الرباطات والقنـاطر والمسـاجد والمدارس.

أما الصفة الرابعة من الصفات المكتسبة التي يجـب أنْ تتـوفّر في الإمـام فهي العلم، ويدخل الغزالي في مناقشة مع مَنْ يدَّعي أنْ يكون الإمام قد وصـل إلى درجة عليا في الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، ليؤكّد أن هذا غير مطلوب، يقول الغزالي: "وليس الاجتهاد مما لابدَّ منه في الإمامة ضرورة؛ بل الوَرَع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه"[2].

فالغاية عند الغزالي أنْ ترتَّب الإمامة، وفق الشرع، فليس هنـاك بـين أنْ يعرف الإمام حكم الشرع بنفسه أو يعول على علماء عصره، خاصـة وأنَّ هذا الخليفة قد "كَمَّل بأقوى أهل الزمان مقصـود الشـوكة، وبـأدهى أهـل الزمان وأكفاهم رأياً ونظراً مقصود الكفاية، فلا تزال دولتـه محفوفـة بملـك من الملوك قـوي يمـده بشـوكته، وكـاف مـن كُفَـاة الزمـان يتصـدى لوزارتـه

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ٢، ص ١٣٣.
(٢) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية. ص. ١٩١.

فيمده برأيه وهدايته، وعالم مُقَدَّم في العلوم يفيض ما يلوح من قضايا الشرع في كل واقعة إلى حضرته"[1].

في هذا النص يكشف أبو حامد الغزالي عن جميع المؤسسات السلطوية المساندة للخليفة العباسي، وهي الدولة السلطانية السلجوقية - بقوتها العسكرية - والوزير نظام الملك - بدهائه السياسي - والغزالي - بعلمه الديني وفقهه الكبير في قضايا الشرع، هكذا يزيح الغزالي الستار عن وظيفته الأيديولوجية السلطوية بكل صراحة: إنه فقيه السلطان المدافع عن شرعية الخلافة.

بعد أنْ ذكر الغزالي الشروط التي يجب أنْ تتوفَّر في الإمام وهي عشر صفات "ستة خَلْقية وهي البلوغ، والعقل، والذكورية، ونسب قريش، وسلامة حاستي السمع والبصر، وأربع صفات مكتسبة هي: النجدة، والكفاية، والعلم، والورع؛ تعرَّض لشرط النَسَب لقريش متسائلاً عن العمل في حالة وصول شخص ما للسلطة عن طريق الشوكة والغَلَبَة في "حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تَعَرُّض لإثارة فتن واضطراب أمور، لم يجز لهم خلعه والاستبدال به؛ بل يجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته، وصحة إمامته" [2].

---

(١) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية. ص. ١٩٢.

(٢) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية. ص. ١٩٣.

لعلَّ الغزالي هنا يأخذ بتلك القاعدة الفقهية التي تقول بأخفِّ الضررين، وقد كانت ذريعة لكل نظام ظالم، ولكل جَبَّار مستبد كي يستمرَّ في السلطة، هكذا يتمُّ بواسطة الفقهاء الموالين للسلطان تمرير مثل هذه القاعدة الفقهية: كـ"الفتنة أشد من القتل"، من أجل استمرار الوضع على ما هو عليه، ومع استمرار هذا الشخص على رأس السلطة لمدة طويلة، يهيئ لنفسه كل الظروف المواتية للحصول على الشرعية والقداسة. بموقفه هذا لَمْ يُضف الغزالي جديداً لهذه الإشكالية السياسية في الفكر الإسلامي، وما كان له أنْ يضيف وهو شغل وظيفة فقيه السلطان، أو أيديولوجي السلطة بلغة عصرية.

وتناول الغزالي موضوع الإمامة بحماسة شديدة غير معهودة في الكتابات السُّنية - سواء الكلامية الأشعرية أو الفقهية - ودافع بكل الطرق، واستعمل كل وسائل الحجاج من أجل إثبات شرعية الخلافة العباسية، وأنَّ الخليفة المستظهر بالله هو إمام المسلمين، وكان قد حصرها ودرس مطابقتها لشخصية المستظهر بالله فوجدها منطبقة عليه، ليضيف أنَّ تعيين الخليفة من طرف الناس هو تحصيل حاصل فالله هو الذي يختار، غير أنَّ هذا الحماس الشديد، وهذا الدفاع الأيديولوجي الذي جعل كُلَّ هَمِّه إقحام الآخر وتثبيت قضيته - وهذا فعلاً ما مارسه الغزالي بأسلوب أيديولوجي سافر - يكاد يختفي نهائياً في مؤلَّف آخر للغزالي ألا وهو "الاقتصاد في الاعتقاد"، الذي يجمع المؤرخون على أنه كُتب في نفس المرحلة التي كتب فيها "المستظهري"، أي في المرحلة الأيديولوجية التي امتدت خلال السنوات التي قضاها في بلاط الخلافة العباسية ببغداد.

يؤكد المستشرق هنري لاووست أنَّ مؤلَّف "الاقتصاد في الاعتقاد" جاء بعد كل من "التهافت" و"المستظهري" وقبل "الإحياء"، إذ ألَّفه في نهاية المرحلة البغدادية [1]، ويذهب إلى نفس الرأي موريس بويج حينما رأى أنه من الأفضل أن يُصنَّفَ الكتاب من المؤلفات التي وضعت قبل مغادرة بغداد، ذلك أن المؤلِّف يعرض مجموعة من قضايا الفكر الإسلامي - التي كان يدور حولها النقاش في عصره، وقد تناولها وعالجها من منظور كلامي صرف - وقضايا كلامية في ذات الله وصفاته وأفعاله، بالإضافة أيضاً إلى موضوع النبوة، وهي قضايا كان لها اتصال مباشر بالموضوع السياسي الأول ألا وهو مشكل الخلافة الذي حَرَك وأثار كل إنتاج نظري رافق تطور المجتمع الإسلامي، بل إن هذه الموضوعات الكلامية - ذات الطابع الديني - لم تكن سوى تغطية أيديولوجية لتمرير مواقف سياسية، ويتضح هذا في خاتمة الكتاب بفصل يعقده عن الإمامة ضَمَّنه موقف الأشاعرة، وأهل السُنَّة والجماعة[2].

يؤكد الغزالي أنَّ الإمامة تُناقش على المستوى الفقهي، فهي ليست من المسائل التي تنتمي إلى مجال المعقولات، معترفاً أنها مثار نقاش وحيدا، وأنَّ الخوض فيها يثير التعصُّبات، يقول الغزالي: "النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها من الفقهاء، ثُمَّ أنَّها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ؟" [3].

(١) Laoust H : La P olitique de Ghazali, P. ٨.

(٢) Bouyges M : Essai de chronolgie des oeuvres de Al-Ghazali, p.٣٣-٣٤.

(٣)أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ص ١٤٧.

نلمس هنا نظرة جديدة للغزالي في موضوع الإمامة التي كانت الموضوع الرئيسي الذي بني عليه كتابه "فضائح الباطنية، حيث تناوله بحماس شديد دون التأكيد على أنه موضوع شائك، وأن "المُعْرِض عن الخوض فيه أسلم من الخائض"، إنها نغمة جديدة من الغزالي، تنبئ بأن هناك ثمَّة تغير في أفق حياته الفكرية، ففي كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" اختفى الحماس والدفاع الحار، مما يؤكد أنه قد كتب هذا المؤلَّف في أواخر المرحلة البغدادية، وقبيل مغادرته بغداد والبلاط الخليفي.

ولعلَّ هذا الموقف الجديد للغزالي، وفتور حماسه نحو الإمامة كموضوع، هو فتور تجاه إمامة أو خلافة العباسيين، فالخوض في هذا الموضع في كتاب "الاقتصاد" يتم فقط جرياً على عُرف التأليف عند أهل السُّنة والجماعة، يقول: "ولكن إذا جرى الرّسم باختتام المعتقدات به أردنا أنْ نسلك المنهج المعتاد"[1]، كان دافع الغزالي للتأليف في موضوع الإمامة في "المستظهري" هو خدمة الخلافة العباسية، أمَّا الدافع إلى تخصيص آخر فصل في "الاقتصاد" للإمامة فهو الجري على عادة التأليف في المعتقدات من طرف أهل السنة والجماعة بأن يُختتم بالكلام عن الإمامة.

فالإمامة في الكتب الأشعرية وأهل السنة والجماعة، لا تأخذ مكان الصدارة في مؤلفاتهم على عكس الشيعة: "فكل شيء في العرفانيات الشيعية - اثنا عشرية كانت أو اسماعيلية - يدور حول الإمام: العقيدة

(١) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ١٤٧.

والفلسفة والتاريخ والسياسة، كل ذلك يعيشه الشيعة من خلال ارتباطهم الروحي بالإمام"[١].

تناول الغزالي موضوع الإمامة في "الاقتصاد في الاعتقاد" على ثلاثة أطراف: الطرف الأول: في بيان وجوب نَصْب الإمام، إذ بيّن الغزالي ضرورة هذه المؤسسة لقيام الدين واستقامة الدنيا، فنظام الدين لا يحصل إلاّ بإمام مُطاع، لهذا يصبح نَصْبُ الإمام مسألة واجبة وضرورية من جهة الشرع، يقول الغزالي: "إن نظام الدين لا يحصل إلاّ بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلاّ مطاع"[٢].

إن استقرار الحياة وضمان العيش والأمن على الأنفس والأموال، هو السبيل المؤدي إلى نظام الدين فاستقامة الحياة، شرط ضروري لكي يمارس المسلم تدينه، وبما أنّ نظام الدين مشروط بنظام الدنيا، فهذه الأخيرة "لا تنتظم إلاّ بسلطان مُطَاع.. ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أُس والسلطان حارس، وما لا أُس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع"[٣].

بالرغم من اختفاء نغمة الحماس والدفاع عن سلطة معينة، والتعامل مع الإمامة بصفة العموم والإطلاق، فإن الغزالي ما يزال يؤكد على ضرورة السلطة لقيام الدين ونظام الدنيا، وقيام الدين هو المؤدي إلى الغاية القصوى من وجود الإنسان ألا وهو "الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود

---

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص. ٢٤٥.
(٢) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ص ١٤٧.
(٣) أبو حامد الغزالي: نفس المصدر. ص ١٤٩.

الأنبياء قطعاً "ليخلص الغزالي - من كل ذلك - إلى نتيجة شرعية، وهي أن السلطان ضروري لسعادة الآخرة، لذلك فإن "وجوب نَصْب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه"[1].

تتفق جميع الفرق الإسلامية مع الغزالي في هذا المبدأ، وهو الضرورة الشرعية لنصب الإمام، بل إنَّ الشيعة قد ربطوا كل شيء بالإمام: الدين والدنيا، العقيدة، والتاريخ والسياسة: "الشيعي لا يمكن أن يحيي حياته الباطنية الروحية بدون حضور الإمام في قلبه، يعبِّر عن هذا ويشرحه في تلك الأحاديث التي تُرْوَى عن الأئمة الشيعة بكثرة، التي تؤكِّد على حضور نور الإمام في قلب المؤمن باستمرار، وأنَّه بهذا الحضور الدائم لنور الإمام في القلب، يكون المؤمن مؤمناً يقول الإمام الباقر فيما يُروي عنه: "نور الإمام في قلب المؤمن أَشَدُّ سطوعاً من الشمس في واضحة النهار"[2].

ليس الغزالي وحده ولا الأشاعرة وحدهم الذين يؤكدون على أهمية وضرورة الإمامة - وهي ضرورة شرعية - بل جميع الفرق الإسلامية تتفق على أنَّ نَصْب الإمام ضرورة شرعية يفرضها الدين وتقتضيها الأمور الدنيوية، وكل هذه الفرق كان سبب قيامها هو إشكالية الخلافة أو الإمامة، فإن كانت متفقة على ضرورة قيام الإمام إلاَّ أنها تختلف حول طويق تعيين هذا الإمام، ومن يتولَّى هذا التعيين، وهذه هي بؤرة أهم مشكلة في الفكر الإسلامي العربي.

---

(١) أبو حامد الغزالي: نفس المصدر، ص ١٤٩.

(٢) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ٣٤٦.

وجميع الكتب التي أرخت للإسلام - قديماً وحديثاً، من أهل السنة والأشاعرة الذين كانوا في وضع يستفيد من السلطة من القائمة - ذكرت أنَّ أول ما اختلف حوله المسلمون هو مشكلة الإمامة ويقول الأشعري: "أول ما حدث من اختلاف بين المسلمين - بعد نبيهم"، اختلافهم في الإمامة"[1].

وبالرغم من ارتباط السُنَّة بالسلطة القائمة على مدار التاريخ الإسلامي فإنهم يؤكِّدون على وجود الخلاف حول طريقة تعيين الإمام ومَنْ يعين الإمام.

وهذه هي القضية الثانية التي يتطرق إليها الغزالي في الفصل الذي عَقَده عن الإمامة في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد"، وهي جوهر الخلاف بين المسلمين وسبب الاضطرابات، ولعلَّ هذه الإشكالية هي التي فرضت على المجتمع الإسلامي أنْ يفتقد - منذ وفاة الرسول إلى وقتنا الحاضر - الاستقرار، ونلمس ذلك في ارتفاع حدة الجدل وصخبه حول الشرعية، وذلك لعدم اتفاق المسلمين على نظرية واحدة في الحكم، يناقش الغزالي إذن هذه القضية على مستويين "أولهما، الشروط التي يجب أن تتوفر في الإمام، وفي هذا السياق يؤكد نفس الشروط التي ذكرها في بيانه الأيديولوجي "المستظهري"، وهي: الكفاية والعلم والورع والنَسَب إلى قريش.

---

(١) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين، ط ٤، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٠، ج ١، ص ٤٩.

يتعرَّض الغزالي لمسألة أساسية ومثيرة للجدل وهي: في حالة وجود إمام تنقصه إحدى الصفات - كالعلم مثلاً - وكان يراجع العلماء، ويعمل بقولهم، فماذا ترون فيه، أيجب خله ومخالفته أم تجب طاعته؟[1].

إنه لسؤال مهم عن المواقف من إمام قد انْعَدَمت فيه صفة ضرورية كالقدرة على القضاء مثلاً، لكن قبل التعرض لموقف الغزالي من خلال إجابته عن هذا السؤال، نقول إن هذا تعبير عن موقفه من حالة انعدام العدل، وإن كان الإمام جائراً، ذلك أنَّ موقف الغزالي فيه مرونة وتساهل حين يؤكِّد أنَّ انعدام هذه الصفة - وهي القضاء - لا تسمح بخلع الإمام، إذا كان ثمة مثير للفتنة، غير أنَّه لا يعارض في خلعه إذا كان الخلع لا يقيم الفتنة: "إمام جائر أخَفُّ من الفتنة"، وذلك تمشياً مع القاعدة الفقهية القائلة بأخفِّ الضررين، ولعلَّ هذا الموقف هو الذي جعل حياة المسلمين جماعية والسياسية تظلُّ متخلِّفة وقابلة للاستغلال من طرف كثيرين، خاصة أنَّ إضفاء القُدسيَّة على السلطة الحاكمة - نظاماً كان أو شخصياً عملية بيد علماء الدين وفقهائه، لأنهم يؤكِّدون أن السلطة القائمة مستمدَّة من روح الإسلام، وأنَّها إرادة الله تتحقَّق بين عباده، ولو أن هذه السلطة لم تكُن شرعية لما أعانها الله للقيام بين الناس، وأنَّ إعلان الحرب عليها معناه إثارة الفتنة التي قد تؤدي إلى تعطيل شرع الله في الأرض.

---

(١) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ص ١٥٠.

وإذا كان الغزالي يوافق على الإمام الجائر، مادام أن خلعه يثير الفتنة، فإنه لا يسأل: إلى متى يستمر هذا الوضع الذي يصبح ذريعة في يد كل مستبد طاغٍ للبقاء في السلطة، وقمع كل صوت ينادي بالحق، ووصف المدافعين عن حقوق العباد وحقوق الله بأنهم شرذمة، وبأنهم مثيرو الفتنة، إلى غير ذلك من الأوصاف التي تتفنَّن السلطة في إلصاقها بكل معارض، وتأتي بعلماء الدين وفقهاء السلاطين للفتوى في الأمر قَصدَ إلباس كل معارض صفة الخروج عن إجماع الأمة، وبالتالي الخروج عن الدين فيصبح دمه مباحاً، وهذا بالفعل ما مارسه الغزالي في وظيفته الأيديولوجية ومعه أهل السنة والجماعة الذين اعتمدوا على الحديث "الفرقة الناجية": "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هَلْكى"[1]. وكل فرقة ترى أنها الناجية، ومعارضيها على ضلالة.

لكن الغزالي أخذ مواقف أكثر إيجابية ضد السلطة الجائزة في المرحل الثانية من حياته الفكرية، وقد ظهر هذا الموقف المختلف مبكراً في موسوعته "إحياء علوم الدين" الذي نعتبره نقطة التحول، أو عتبة القطيعة مع المرحلة الأيديولوجية، ففي إطار حديثه عن العلاقة بين الفقهاء والسلاطين تشدَّد في العلاقة مع السلاطين الظالمين، ودعا الفقهاء إلى الابتعاء عنهم وإن كان يفضل الابتعاد عن كل سلطة كلما استطاع الفقهاء إلى ذلك سبيلاً، ذلك لأنَّ في قُربْهم من السلاطين فتنة لهم، يقول

(١) الشهر ستاني: كتاب الملل والنحل. ص ٢١.

الغزالي: ".. النظر في السلاطين الظَّلَمَه في شيئين، أحدهما أنَّ السلطان الظالم عليه أن يكفَّ عن ولايته، وهو إمَّا معزول أو واجب العزل، فكيف يجوز أن يأخذ من يده وهو على التحقيق ليس بسلطان؟ والثاني أنَّه ليس يعمُّ بماله جميع المستحقين، فكيف يجوز للآحاد أن يأخذوا، أفيجوز لهم الأخذ بقدر حصصهم، أم لا يجوز أصلاً، أم يجوز أن يأخذ كل واحد ما أُعطي؟"[1].

يدفعنا نص الغزالي هذا إلى ترجيح أنَّه لم يعد على ولاته للسلطة العباسية القائمة إلاَّ أنه لا يتخذ موقفاً محدداً من الإمام الجائر، ذلك أنه ليس بالأمر السهل الانتقال من مؤيد مدافع إلى معارض رافض، لمجرَّد أنه تحرر - على الأقل - مكانياً وجغرافياً من خدمة الخلافة، لذلك نراه عندما يتحدث عن الإمام الجائر الجاهل يتحدَّث مباشرة عن صعوبة خلعه لما في ذلك من إثارة للفتنة، ويورد الكلام عن الخليفة العباسي المستظهر بالله وكأنَّه نموذج لكلامه. يقول الغزالي: ".. لأن السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدته الشوكة، وعَسُرَ خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تُطاق، وجب تركه ووجبت الطاعة له كما تجب طاعة الأمراء، إذ قد وَرَدَ في الأمر بطاعة الأمراء.. فالذي نراه أنَّ الخلافة منعقدة للمتكفِّل بها من بني العباس - رضي الله عنه - وأنَّ الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة، وقد ذكرنا في كتاب المستظهري.. ما يشير إلى وجه المصلحة فيه"[2].

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. الجزء الثاني، ١٣٩.

(٢) أبو حامدالغزالي: إحياء علوم الدين. نفس الجزء والصفحة.

فليس هناك كبير تغيير في موقف الغزالي من السلطة الجائرة، بالرغم من أنَّه لَم يعد يدور في بلاط الخلافة العباسية، وأنَّه انسحب عندما أدرك واجبه الحقيقي في الحياة كفقيه وعالم ديني، ولعلَّ هذا الموقف السلبي تجاه السلطة الظالمة كان موَّحداً بين السواد الأعظم من فقهاء السُنَّة، فالفقيه الشافعي أبو حسن الماوردي، لم يتخذ موقفاً حازماً من الخليفة الفاسد، واكتفى بالقول بإمكانية إقالته، يقول في "الأحكام السلطانية": "وإذا خلع الخليفه نفسه انتقلت إلى ولي عهده، وقام خَلْعُه مُقاَم موته"[1]، فإذا كان الماوردي قد ذهب إلى حَدَّ خلع الإمام أو الخليفة الفاسد، فإنه يعتبر ذلك حَقَّاً للخليفة، وليس حقاً للأُمَّة في إقالته، ورغم هذه الإشارة البسيطة والعابرة من الماوردي عن الخلافة الفاسدة، فإنها خطوة مهمة وجُرْأة من أحد فقهاء السلاطين، إلاَّ أن الفكرة لم تأخذ مكاناً من اهتمام هؤلاء الفقهاء، وبقي الأمر غامضاً، وأسئلة كثيرة تطرح نفسها دون أن تجد الجواب في الأدبيات الفقهية والسياسية الإسلامية مثلاً "لمن سيقدم الخليفة استقالته؟ أو كيف ستتمُّ إقالته؟ أو مَنْ سيقوم بذلك؟ وهل هناك قانون ينظِّم عملية انتقال السلطة أو استبدال الخليفة بخلف له؟.

أمَّا الغزالي فقد حاول في موضع آخر من مؤلفاته، أن يتكلَّم عن الخلافة الفاسدة وكيفية مواجهتها وذلك في "إحياء علوم الدين". فهو يرى أنَّ هناك درجات في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وهو الأمر الواجب على العلماء تجاه الملوك والسلاطين - ويعدِّد هذه الدرجات:

---

(١) أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٣.

".. الأول: التعريف، والثاني الوعظ، والثالث التخشن في القول، أما الرابع المنع بالقهر في الحمل على الحق بالضرب والعقوبة، والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ"[1] ولا يقبل الغزالي استعمال القهر مع السلاطين، لأنَّ ذلك يثير الفتنة، وأمَّا المنع والقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان، فإن ذلك يحرك الفتنة، ويُهيج الشرَّ ويكون ما يتولد منه من المعذور أكثر"[2].

ويورد الغزالي مجموعة من الأحاديث النبوية المشجعة على قول الحقِّ والوقوف في وجه الظلم، ولو كان مصدره السلطة، ومن هذه الأحاديث قوله: "أفضلُ الجهاد كلمةُ حقٍّ عندَ سلطان جائر"، ويذكر مجموعة من القصص من تاريخ السلف الذين تعرَّضوا للأخطار والتصريح بالأفكار من غير مبالاة بهلاك المهجة والتعرُّض لأنواع العذاب لعلمهم بأن ذلك شهادة، ويعلِّق الغزالي على تاريخ السلف من هؤلاء العلماء قائلاً: ".. كانت هذه سيرة العلماء وعاداتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة مبالاتهم بسطوة السلاطين، لكنهم اتَّكلوا على فضل الله - تعالى - أنْ يحرسهم، ورضوا بحكم الله - تعالى - أن يرزقهم الشهادة، فلمَّا أخلصوا النيَّة أثَّر كلامهم في القلوب القاسية فليَّنها وأزال قسوتها"[3]، إذا كان هذا هو حال علماء السلف، فإن معاصري الغزالي ولعلَّه واحد

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. الجزء الثاني، ص. ٣٢٧.

(٢) أبو حامد الغزالي: نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. الجزء الثاني، ص ٣٥١.

منهم، بل كأنَّه يتحدَّث عن نفسه خاصة وأن "الإحياء" قد كتبه بعد رحيله عن بغداد، وهي نفس المرحلة التي كتب فيها "المنقذ" كسيرة ذاتية سَجَّل فيها اعترافاته. وعندما يصف حال علماء عصره وموقفهم من السلطة، فكأنه يتحدَّث عن نفسه، حيث يقول في "الإحياء": ".. وأمَّا الآن فقد قَيَّدَت الأطماعُ ألسُن العلماء فسكتوا، وإنْ تكلَّموا لَمْ تساعد أقوالهم أحوالهم، فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حُبُّ الدنيا لَمْ يقدر على الحسبَة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر" [(١)]، وكأن الغزالي يتحدث عن نفسه، خاصة لوجه الله، وإنما كانت حباً في المال والجاه والشهرة.

وإذا كان الغزالي يرى أنَّ سَلَف العلماء كان أفضل مما هم عليه في عصره، فإن هذا الأمر لا يمكن الحسم فيه تاريخياً، فقد يكون كلام الغزالي صحيحاً إلاَّ أنَّ فعل العلماء والفقهاء غير واضح، ولم يُسَجِّل التاريخ لهم أي دور في تغيير دَفَّة الحكم، أو التأثير في الأوضاع السياسية وليس هذا راجعاً لضعفهم واستكانتهم، بل إنَّ جهادهم وقيامهم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأراد من خلال ما رُوي عنهم، إلاَّ أن التاريخ الإسلامي لَمْ يسجِّل أنَّ علماء الدين وفقهاءه قبل الغزالي قد وقفوا في وجه خليفة أو ساعدوا على خلعه، إلاَّ أنَّ الشيء الإيجابي الذي

(١) أبو حامد الغزالي : نفس المصدر ونفس الصفحة .

يُسَجِّل لهم أنهم كانوا أكثر قياماً بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الغزالي وعلماء عصره، ولعلَّ الخوف من الفتنة هو المهرب الذي يحتمي به جُلُّ العلماء، والغزالي نفسه يقول: ".. النظر في السلاطين الظَلَمَة في شيئين: أحدهما أنَّ السلطان الظالم عليه أنْ يكفَّ عن ولايته وهو إمَّا معزول أو واجب العزل، فكيف يجوز أنْ يأخذ من يده وهو على التحقيق ليس بسلطان، والثاني أنه ليس يعمّ بماله جميع المستضعفين فكيف يجوز للآحاد أنْ يأخذوا.. أمَّا الأول: فالذي نراه أنه لا يمنع أخذ الحقِّ لأن السلطان الظالم الجاهل.. مهما ساعدته الشوكه وعَسُرَ خلعه، وكان الاستبدال به فتنة ثائرة لا تُطاق، وجب تركه ووجبت الطاعة له "[1]، فالذي نستنتجه من موقف الغزالي ومن سبقه كالماوردي، أنَّ استبدال السلطان الظالم أمر غير وارد إذا لَمْ يتنازل من تلقاء نفسه، أمَّا إذا تشبث بالسلطة فيقاوم حتماً والمقاومة تثير الفتنة، مما يدعم استمراره في السلطة شَرعاً، ولعلَّ هذا الموقف من علماء وفقهاء الإسلام، هو الذي كَرَّس مفهوم الاستبدال في الفكر الإسلامي العربي.

يُخصصّ الغزالي الطرف الثالث في فصل الإمامة من كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" لشرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين، ولعلَّ هذا النَهْج قد سَلَكَه كثير من علماء السُّنَّة والجماعة في اتخاذ موقف الحياد الصراع الذي كان حول الخلفاء، وأحياناً محاولة تفضيل أحدهم على الآخر كما حاول البعض - أو تحميل أحدهم وزر الفتنة

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. الجزء الثانى، ص ١٣٩.

الكبرى، يقول الغزالي: ".. فمن يلاحظ هذه الفصول، ولم يكن في طبعه ميل من الفضول آثر ملازمة السكوت، وحسن الظن بكافة المسلمين، وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين، هذا حكم الصحابة عامة فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم، وترتيبهم في الفضل عند أهل السُنة كترتيبهم في الإمامة"[1] فأهل السُنة لا يفرقون بين الصحابة، ولا يقرّون بأنَّ أحدهم أفضل من الآخر، وموقف أهل السُنَّة هذا هو موقف الغزالي أيضاً من المسار الذي اتخذته إشكالية الخلافة منذ وفاة الرسول، وذلك اتساقا مع موقفه القائل بأنَّ الله هو الذي يختار الخلفاء والأئمة، وأن مبايعة المسلمين لهم ما هي إلاَّ تحصيل حاصل، فالله هو الذي يَصرف قلوب عباده لطاعته وبيعه هؤلاء الخلفاء. هذا الصراع الأيديولوجي المغلف بغلاف ديني - الذي كان الغزالي أحد أبطاله البارزين - لَمْ ينته بموت هؤلاء المتنافسين، بل استمرَّ يوجِّه التاريخ العربي الإسلامي، ففقهاء السنة ومؤرخوها يجعلون من الماضي صورة جميلة ومثالية ونموذجية للأخلاق الإسلامية بما في ذلك الأخلاق السياسية، فالسلف كله صالح، وهنا نتساءل: هل ماضي هذه الأمة كله صالح وإيجابي؟ إن الغزالي ومَنْ جاء بعده [2]، ينزِّهون السَلَف عن الخطأ، إلاَّ أنَّ الأمر يختلف عن ذلك تماماً، لأن هؤلاء قد اعتمدوا ورَسَّخوا في الوقت نفسه النسخة الرسمية للتراث الإسلامي، وفي المقابل، كتب تاريخ الصراع والسلب والمعارضة، وهو النسخة الشيعية المعارضة لهذا التراث.

---

(١) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ص، ١٥٣.

(٢) أبو بكر العربي: العواصم من القواصم. تحقيق محيي الدين الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت ١٩٨٥.

الباب الثاني

الفلسفة السياسية

تمهيد:

استقلالية الموقف والفعل السياسي عند الغزالي:

ترك الغزالي إنتاجاً نظرياً ضخماً، تناول فيه مختلف فروع المعرفة التي كانت رائجة في عهده، إذْ لم يكن مجرد مرآة انعكست عليها ثقافة العصر، بل كان يمثِّل مساحة التقت عندها مختلف التيارات الفكرية والاجتماعية والأيديولوجية، واستطاع أن يبرز كأحد أعلام الفكر الإسلامي الذين دافعوا عن الدين الإسلامي حَتَّى لُقِّب بـ"حجة الإسلام".

وقد صُنِّفت مؤلفات ودراسات عديدة اهتمَّت بكتبه وحصرها، إلاَّ أنَّ كل الذين اهتّموا به كمفكر إسلامي موسوعي قد قرأوا إنتاجه كأجزاء منفصله، كل حسب اختصاصه سواء الأصول أو الفقه أو الفلسفة أو المنطق أو التربية، إلى غير ذلك من الميادين المعرفية والتربوية العديدة التي تعرَّض لها الغزالي في مؤلفاته ورسائله المختلفة.

إضافةً إلى أن كل هؤلاء قد قرؤوا الغزالي بتوجيه من كتب التراجم والطبقات ومصادر التاريخ القديمة التي ظلّت هي الأخرى سجينة حياته لا كما عاشها بالفعل، بل كما أعاد تشكيلها على مستوى الكتابة من خلال سيرته الذاتية "المنقذ من الضلال".

وحتّى أولئك الذين حاولوا الابتعاد عن كتب التاريخ والتراجم والطبقات سقطوا - هم أيضاً - في شباك "المنقذ" الساحر بأسلوبه الأدبي الشيِّق.

إننا لا نشك في صحة الأحداث التي صاغها الغزالي في "المنقذ"، لكنْ لا نريد أن يمارس علينا توجيهاً مسبقاً قد يحرمنا من الوصول إلى أمور حُذِفت أو على الأقل هُمِّشت في "المنقذ"، سواء عن قصد من الغزالي أو من غير قصد.

إننا نؤمن أنَّ الكتابة تعيد إنتاج الواقع ولا تنقله كما كان بالفعل. فالكتابة تنوب عن الأشياء، والكاتب المتذكِّر ليس مُخَيَّراً في انتقاء الكلمات المناسبة التي استُدعيت لتختزل الواقع.

إنَّ الأحداث التي عاشها الغزالي - أو غيره مّمن كتبوا سيرهم الذاتيه - واقعية وعالمها محدود في الزمان ومرتبطة بالمكان، إلاَّ أن الكتابة تدخل بك إلى عوالم ممكنة، خاصة أن اللغة ليست شفافة ومحمَّلة بالتداعيات (الإيحاءات Cannotation).

من هنا نرى أن أغلب الدراسات التي ظلَّت سجينة "المنقذ من الضلال" - معتبرة إيَّاه الإطار المرجعي لتحليل المسار التاريخي لأفكار الغزالي - لَمْ تحل اللغز أو الحيرة التي تعترض طريق الباحث في فكره.

إنه المفكر الإسلامي الذي يتأَّبي أنْ يوضع في خانة معينة، أو في اتجاه واضح وكلما حُصِر في تصنيف محدد أفلت منه.

هل الغزالي متحامل على الفلسفة ويقف ضدها؟ أم أنه فيلسوف يحب الفلسفة ويكره الفلاسفة؟ هل كان الغزالي باطنياً؟ أم ضد الباطنية؟ هل كان مع السلطة الحاكمة أم ضدها؟.

إنه يَفْلُت من كل تحديد، ويأبْى أن يُصَنَّف في خانة معينة، ومما يجعل مهمة الوقوف على حقيقة الغزالي صعبة، الالتزام بسيرته الذاتية كما أوردها في "المنقذ"، واعتبارها حاملة للمفتاح الذي به تُفَكُّ كل رموز حياته.

لذلك لن نترك "المنقذ" يوجِّه هذا البحث الذي اهتم بأهم جانب في تفكير الغزالي، بل في الفكر الإسلامي ككل، أي الجانب السياسي، وعلاقة الفقيه بالسلطة، خاصة أنَّ الغزالي قد أعاد تشكيل حياته بُعْدياً من خلال سيرته الذاتية.

يقول فريد جبر الذي تخصَّص في الغزالي: "لكن هذا المؤلَّف لا يجب اعتباره سيرة ذاتية كاملة وأمينة للغزالي"[1].

---

(١) Gabr, Farid : La Notion De Cetitude Selon Ghazali

لا ننفي بموقفنا هذا قيمة هذا المؤلَّف، وإذا كنا نرفض أنْ يمارس علينا سلطة مرجعية وتوجيهية، فهذا لا يعني أننا سنغضُّ الطَرف عنه، بل سنحاول قراءة "المنقذ" استناداً إلى الفكرة التي ندافع عنها واضعين إيّاها في الاختبار أمام رسائل الغزالي السياسية، متعاملين مع النصوص مباشرة قبل الرجرع إلى "المنقذ".

أما الفكرة فهي أنّ الغزالي غلَّب الأيديولوجيا على تفكيره السياسي، وكان أحد معاوني السلطة الحاكمة قبل العزلة في المرحلة البغدادية، وعندما عاد إلى الحياة الاجتماعية بعد العزلة، وقد أخذ مسافة عن هذه السلطة مارس الفعل السياسي الحر والمباشر.

نفرّق إذن في تصورنا بين الأيديولوجية والسياسة، ولعلَّ أهم نصٍّ يثير الانتباه في "المنقذ" هو اعتراف صاحبه بما كانت عليه حياته قبل العزلة، حيث يؤكِّد الغزالي ما ذهبنا إليه من كونها مرحلة تتسم بغلبة أيديولوجية عليه فغاب فيها مطلب العلم والحقيقة، ووجهتُّها وغابت دنيوية مكبوته من الطفولة، ومن الحياة البائسة التي عاشها، ومن ظروف العصر.

يقول الغزالي: "ثُمَّ لاحظتُ أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحْدَقت بي من كل الجوانب، ولاحظت أعمالي - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة، ثُمَّ تفكرّت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير صالحة لوجة الله،

بل باعثها ومحرّكها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني على شفا جرفٍ هار، وأنني قد أشفيت على النار إنْ لم أشتغل بتلافي الأحوال"[1].

إنها حالة من التردد والشكّ والخوف طبعت سلوك الغزالي، وجعلته يعيش أزمة نفسية قرابة ثلاثة شهور، فاندفع إلى الخروج من بغداد وطلب العزلة، وإن كان الغزالي نفسه يؤكّد أن سبب هذاالقرار هو الأزمة النفسية التي كان يعيشها فإنه يعترف أيضاً أنّ سبب الأزمة هو ما كانت عليه حياته في المرحلة البغدادية، أي المرحلة الأيديولوجية، وواضح من خلال هذا النصّ - الذي أثار انتباه كل مَنْ تعرَّض من الباحثين لحياة الغزالي خاصة - الأزمة النفسية التي عاناها، وهي مرحلة الشك.

هناك مجموعة من الأسباب والدوافع لَمْ يستطع الغزالي التصريح بها، حيث اكتفى بشرح حالته النفسية المتأزمة - وهي أزمة مفتعلة - ليبرز خروجه من بغداد للتخلّص من تبعات مرحلته الأيديولوجية، ذلك أن أسباب الخروج كانت في أغلبها سياسة وأهمها: اغتيال نظام الملك من قبل الإسماعيليين قرب نهوند سنة ٤٨٥ هـ - ١٠٩٢ م، حيث كان نظام الملك أكبر شخصية سياسية استطاعت أنْ تضع برنامجاً سياسياً أيديولوجياً، لردّ هجمات الشيعة وخطرها المُحدق على الخلافة العباسية ودولتها السلجوقية السُّنية، بالإضافة إلى دوره السياسي في تقوية السلطة العسكرية الحاكمة للدولة - التي أضحت على عهده أقوى سياسياً وعسكرياً، بحيث استطاعت حماية الخلافة العباسية، كما استطاع مواجهة

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا، دار الأندلس. ط ١١، بيروت ١٩٨٣.

الشيعة أيديولوجياً، فأنشأ المدارس التي حملت اسمه، وجَنَّد العلماء والفقهاء للدفاع عن شرعية السلطة. فلم تكن معركة الدولة السجوقية والخلافة العباسية - الإسمية - معركة سياسية تُحسم عسكرياً، بل كانت المعركة تدور أيضاً أيديولوجياً لإثبات شرعية السلطة من وجهة، ونفي الشرعية عن المعارضة الشيعية من جهة أخرى.

وقد نجح الوزير السلجوقي في تجنيد العلماء، وعلى رأسهم الغزالي الذي اهتَّم به الوزير شخصياً، فجعله على رأس الجهاز الأيديولوجي، والمدافع الأول عن شرعية الخلافة العباسية ودولتها السُّنية السلجوقية.

لكن اغتيال نظام الملك أخاف الغزالي، وجعله يضع حياته الأولى موضع سؤال، وهذا يتَّضح - جليّاً - من خلال سكوته عن هذا الاغتيال، وعدم الإشارة إليه في كتابه "فضائح الباطنية" الذي كان موجهاً أصلاً ضد الباطنية الذين اغتالوا الوزير.

ينبغي النظر إلى صمت الغزالي بوصفة إعلانا مبكراً عن موقفه من حياته الأولى، حيث كان يتحرك في فلك السلطة الحاكمة ويُعَدُّ من بطانة الخلافة.

هل كان سكوته يشير إلى خوفه من الباطنية؟ وإذا كان خائفاً، فلماذا كتب "الفضائح"؟ أم أن سكوته هذا كان تعبيراً عن عدم قناعته الشخصية مما كان يقوم به من معركة ضد الباطنية والفلسفة؟ خاصة أنَّ الغزالي ما كان ينتظر الأمر من الخليفة العباسي ليهاجم الباطنية، إذ كان

عليه القيام بذلك من تلقاء نفسه، لاغتيالهم الوزير نظام الملك الذي أكرمه وعظّمه وبالغ في الإقبال عليه.

يرى بعض الباحثين - الذين اهتموا بتفسير شكّ الغزالي وأسباب عزلته - أنّه استشعر بحدّة الخطر السياسي الذي كان يهدده [1]، في حين يرى البعض أنّ الخليفة لَمْ يكن راضياً على ردود الغزالي، وأنّ شكوكه لَمْ تنته بالانتهاء من تأليف "المستظهري" و"تهافت الفلاسفة"، بل زادت لدرجة أنّها كانت سبب اعتزاله التدريس، وترك كلّ ما وصل إليه من مكانة مرموقة وحظوة في بلاط الخلافة.

تخلى عن الامتيازات الدنيوية وغادر بغداد بعد إتمام "التهافت"، و"المستظهري"، وهنا تتعدد الروايات حول هذا السفر، تُرى هل اضطر الغزالي للردّ على الباطنية والفلاسفة، تحت ضغط الأوامر الخليفية؟ أم أنه قام بذلك تَمَلُّقاً للسلطة؟

مهما كان السؤال فإن له من المشروعية ما يبرره في سياق فكر أبو حامد الغزالي، ونحن نميل إلى الاعتقاد، بل نؤكّد أنّ أزمة الغزالي وشكّه لم يكونا لسبب معرفي، وإنما لسبب سياسي، وكذلك كان خروجه من بغداد ناهيك عن شكوكه فيما أورده في "تهافت الفلاسفة" و"فضائح الباطنية"، "الاقتصاد في الاعتقاد"، تلك المؤلفات السجالية التي كتبها تحت إلحاح طموحة الجامح إلى الجاه والسلطان.

---

(١) عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف العربي. دار الأندلس، ط ٢، بيروت ١٩٨١، ص ٧٧.

ولمَّا تنبه إلى ما هو فيه من استغراق في ملذات الدنيا، راجع نفسه وقرَّر الإقلاع عمَّا هو فيه لذلك لم يصارح الخليفة بأنه مُتَّجه إلى الشام، بل تحايل عليه حتى يضمن خروجه سالماً، فما نلمسه من شهادته أنه لَم يكن خائفاً من الباطنية الذين اغتالوا نظام الملك، بل كان خائفاً من الخليفة يقول الغزالي: "يسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب، وأظهرت عَزْمَ الخروج إلى مكة وأنا أُدَبِّر في نفسي سفر الشام حذراً من أنْ يطَّلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي على المقام في الشام، فتلطَّفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبداً"[1].

إن سكوت الغزالي وعدم إشارته إلى اغتيال نظام الملك في المستظهري"[2]، إعلان مبكر من الغزالي عن عدم رضاه عن وظيفته الأيديولوجية داخل بلاط الخلافة العباسية. والغزالي نفسه يتأسَّف على تلك المرحلة الأيديولوجية التي قضاها مدافعاً عن السلطة الحاكمة، فلا يترك الفرصة في كتبه التي ألَّفها بعد الخروج من بغداد دون التنبيه على العلماء لتجنب السلطان، ففي مخالطتهم فتنة.

ونحن لا نكتفي هنا بشهادة "المنقذ". فهناك نصوص أخرى متفرقة في كتبه التي ألَّفها عقب خروجه من بغداد. يقول الغزالي: "أعلم أنَّ هذا الداعي قضى عشرين سنة أيام السلطان الشهيد، ورأى منه في أصفهان

---

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٢) وهي نفس الملاحظة التي لاحظها هنري لاووست الوحيد الذي اهتم بموضوع السياسة عند الغزالي اهتماماً واسعاً خلال كتابه القيم السياسية عند الغزالي، والملاحظة في ص ٥٨.

وبغداد كثيراً من العطف والإقبال، وكان عدة مرات رسولاً بين السلطان وأمير المؤمنين في الأمور المهمة، وصنَّف في العلوم الدينية ما يقرب سبعين كتاباً، فرأي الدنيا على ما هي عليه، وتركها كلا، وأقام مدة في بيت المقدس، وعاهد عند مشهد إبراهيم الخليل - صلوات الله عليه - ألا يذهب لأي سلطان، ولا يأخذ مال السلطان، ولا يناظر ولا يتعصَّب"[1].

فالغزالي عاهد الله ألاَّ يذهب إلى السلطان، وألا يأخذ مال السلطان، وألا يناظر، وألا يتعصب، وهي الأفعال التي كان يقوم بها في مرحلته الأيديولوجية، وقد كان أبرز علماء السلطان سواء في ظل السلطنة السلجوقية، أو في بلاط الخلافة العباسية في بغداد، لعل هذه الممارسات التي صنَّفته بين علماء الدنيا الراغبين في المال والجاه والشهرة، هي ما دفعته إلى نقد علماء السلطان في موسوعته الدينية الأخلاقية "إحياء علوم الدين". يقول الغزالي: "ونعني بعلماء الدنيا علماء السوء الذين قَصْدُهم من العلم التنعُّم بالدنيا، والتوصُّل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها"[2].

بل أصبح يكره السلطان من شدة غضبه على الوظيفة التي كان يشغلها في بلاط الخلافة العباسية، فيقول: "..بل ينبغي - على العالم - أن يحتذر عن مخالطتهم وإن جاءوا إليه، فإنَّ الدنيا حلوة خضرة، وزمَامُها بأيدي السلاطين، والمخالط لهم لا يخلو عن التكلُّل في طلب مرضاتهم

(١) أبو حامد الغزالي: رسائل فضائل الأنام. ترجمة نور الدين آل على. الدار التونسية للنشر، د. ت، ص ٣٤.

(٢) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج١ ص ٥٨.

واستمالة قلوبهم مع أنّهم ظَلَمة، ويجب على كل متدين الإنكار عليهم، وتضييق صدورهم بإظهار ظُلْمِهم وتقبيح فعلهم.."[1].

لذلك كان الخروج من بغداد نقطة تحول في حياة الغزالي، فالفاصل في تفكيره بين المرحلة الأيديولوجية ومرحلة السياسة، هو هذا الخروج الذي نرفعه إلى درجة السبب المباشر في تحوله الفكري، وإن كانت جذور التحول - قبل الخروج والرغبة في التحرر من خدمة السلطان - مكبوته تحت الرغبة الشديدة بالجاه والمال والسلطان، والخوف من ذكرى حياة الطفولة البائسة، والاندفاع لركوب تيار العصر.

من هنا لا تعتبر الكتب التي خلَّفها الغزالي دفاعاً عن الخلافة العباسية، كتباً تحمل الحقيقة، فهي - كما قال عنها - كتبا كلامية لا تصل إلى مستوى ما ألّفه في المرحلة الثانية من حياته خاصة في مجال السياسة، فهو لم يكن منظِّراً للخلافة العباسية ودولتها السنية - وكم كانت في حاجة إلى ذلك - بل كان مدافعاً عن شرعية السلطة الحاكمة الممثلة في الخلافة العباسية المتشيّعة للسنة، وقد ذهب سليمان دنيا في دراسته لكتاب "تهافت الفلاسفة" إلى نفس الرأي، يقول:"على أنَّه لاينبغي الوثوق بكل مؤلفاته في هذه الفترة لتكون مستمداً لأفكاره"[2].

أمَّا في المرحلة الثانية فقد اختار الغزالي طريقاً آخر، راجع فيه مواقفه السياسية السابقة متخلياً عن موقفه الأيديولوجي، وفضَّل - عن قَصْد

(١) نفس المصدر. ص ٦٧.

(٢) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق ودراسة سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٦، القاهرة، ص ٦.

وقناعـة - التوجـه إلى السـلطة الحاكمـة فعليـاً في شـخص سـلاطين الدولـة السلجوقية ووزرائها بالنصيحة والتوجيه والنقد والإنكـار علـيهم مـبرزاً ظلمهـم ومذكِّراً إيَّاهـم بعدل من سبقهم، وهذه المرحلـة هـي مـا نطلـق عليـه المرحلـة السياسية.

الفصل الأول

شرعية السلطة عند الغزالي

أولاً: من الدفاع عن مصدر السلطة إلى السؤال عن طبيعتها:

بعد عزلته انتقل الغزالي من الأيديولوجيا الموظَّفة في خدمة الحاكم إلى السياسة، والمعنى الذي نضعه للسياسي هنا، هومن يتخذ موقفاً من السلطة الحاكمة الممارسة - لصالحها أوضدها - ولكن ليس من جهة الشرعية؛ بل من جهة الممارسة.

لَمْ يعد الغزالي يناقش كيف جاءت السلطة، ولَمْ يعد يدافع عن شرعيتها الدينية؛ بل تجاوز ذلك لمناقشة سلوكها السلطوي إلى السؤال حول طبيعتها.

فإذا كان في مرحلته الأولى يدافع عن شرعية الخلافة العباسية ودولتها السلجوقية، ضد الهجمة الشرسة للشيعة، فإنَّه بعد مغادرته بغداد وعودته من العزلة، أصبح يتساءل عن سلوك هذه السلطة.

لم يعد يسألها: من أنت؟ بل أصبح يسألها ماذا تفعلين؟ وما علاقتك بالرعية؟ وهل تمارسين العدل وترعين حقوق الله والعباد في ممارسة الفعل السياسي؟

لم يكن الغزالي معنياً بهذه الأسئلة حين كان في بلاط الخلافة، وكانت وظيفته خدمة دولة الخلافة والدفاع عن شرعيتها، فتجنب السؤال الجوهري عن طبيعة السلطة، وهو السؤال الذي أغفلته جميع الأدبيات السياسية السُّنية قديماً وحديثاً.

اكتشف الغزالي أن شرعية السلطة المستمدة من النسب لا ينبغي أن تعفيها من إقامة العدل بين الناس، ومراعاة حقوق الله وعباده في الأرض.

لذا أعاد طرح السؤال الذي كان لابد من إثارته، وهو: ما هو الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام؟ وما مصدر الشرعية؟ هل يكفي الانتماء إلى آل البيت أو قريش لتبرير شرعية الحكام؟ هل يكمن مصدر الشرعية في قوة الشوكة والغلبة؟ أو أن العدل والاستقامة هما مصدر الشرعية الحقَّة؟

انتقل الغزالي من الدفاع عن شرعية السلطة القائمة إلى مساءلتها عن عدلها واستقامتها - وإنْ كان بطريق غير مباشر وعبر النصائح - هذا الانتقال نلمسه في كتابيه: "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" و"فضائل الأنام" الذي يجمع رسائله السياسية الموجهَّة إلى حكام عصره من السلاجقة. وهو انتقال من مستوى إلى آخر مختلف: من الدفاع عن السلطة الإسمية إلى الموجّه إلى السلطة الفعلية.

فإذا كان الغزالي - في مرحلته الأيديولوجية - مسهماً في تغييب الواقع وحجب الوجه الحقيقي للسلطة، رغم علمه بأن الخلافة العباسية لم

تكن إلاّ سلطة إسمية مصونة غير مسئولة، وأن الممارسة السلطوية الحقيقية كانت بيد الحكّام السلاجقة؛ فقد اتجه بعد فترة عزلته وشكّه، إلى ممارسة السياسة، عن طريق كشف الممارس الحقيقي للسلطة الفعلية، فكان بذلك خارجاً عن تقاليد كتّاب السياسة من أهل السنة الذين اكتفى غالبيتهم - إلا القليل - بالدفاع عن شرعية السلطة القائمة.

وسنحاول هنا التعرّف على طبيعة التعبير السياسي الذي استخدمه الغزالي في تقريع رجال السلطة ونصحهم، واستخلاص فلسفته حول شرعية الممارسة السياسية في الإسلام، بعيداً عن السجال أوالدفاع الأيديولوجي الذي توخي تغييب الواقع وإخفاء حقيقة السلطة.

وإذا كنا قد سمينا هذه المرحلة من تفكير الغزالي بالمرحلة السياسية، فإننا نقصد بذلك الفعل الإيجابي المباشر للمثقف تجاه الحياة السياسية الفعلية، وهو ما حاول الغزالي القيام به في كتابيه "نصيحة الملوك" و"فضائل الأنام".

ونعني بالفعل الإيجابي الإنكار على السلطان ممارساته المشينة، وتضييق صدره بالنقد والمعارضة، وإظهار ظلمه وتقبيح فعله [١].

أمّا الفعل المباشر، فالمقصود به التوجه نحو السلطة الحاكمة الفعلية، وليس سلطة الخلافة الاسمية والصورية.

وفي هذا الإطار فإن ما يثير الانتباه في كتاب الغزالي "نصيحة الملوك"، هو سكوته المطلق عن الخلافة - سواء كأشخاص أو كمؤسسة

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ١. ص ٦٧.

دينية سياسية - والتغاضي عن المشكل الأساسي الذي كان يحرّك الفكر الإسلامي السياسي بأسره، ألا وهو شرعية السلطة. ويتوجّه الغزالي بالسؤال عن السلطة القائمة: هل تؤدي واجب رعاية حقوق الله والعباد؟ ومن الطبيعي أن السلطة المعنية هنا هي السلطة السلجوقية برموزها ورجالها، وليس سلطة الخلافة العباسية التي تقف خارج الفعل السياسي، لذا كانت نصائح الغزالي وانتقاداته تخاطب أركان السلطةالسلجوقية ملوكاً وسلاطين ووزراء وأمراء.. إلخ.

لا يستمد كتاب "نصيحة الملوك" أهميته من الأفكار الموجودة فيه، فهي أفكار سبقه إلى العديد منها بعض من فقهاء السنة كالباقلاني والبغدادي وأبي الحسن الماوردي، ولكن أهميته تكمن في التعبير عن النقلة الفكرية التي سجلّها الغزالي بانتقاله من الحديث عن الخلافة إلى مقاربة السلطنة والملك، وبهذا دشن الغزالي أفقاً مغايراً في فلسفته السياسية لما كان عليه في السابق.

هنا تتم مناقشة الفعل السياسي بوصفه فعل السلطنة، وليس الخلافة، وبالتالي فإن الدولة السلجوقية هي المسئولة عن الممارسة السياسية في المجتمع الذي تحكمه، وإذا كان غياب حضور إشكالية الخلافة في نصّ الغزالي الجديد جلياً؛ فذلك لأن اهتمام الغزالي أضحى منصباً على السلطنة والملك وأركان الدولة المسئولين الحقيقيين عن الفعل السياسي.

سبق أن أكّدنا أن الغزالي لم يكن راضياً عن الوظيفة التي يشغلها في بلاط الخلافة العباسية، لكن هذا لا يعني أنه كان باطنياً أو متشيعاً،

كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين؛ بل إننا نرى فيه تعبيراً عن وعي سياسي كانت تفتقر إليه الحركة الثقافية العربية في العصر الوسيط ولا زالت. فهناك استنزاف لجهود هذه الحركة في الدفاع عن شرعية السلطة، وبالمقابل هناك مَنْ يعارض هذه الشرعية دون اهتمام بطبيعة السلطة في ذاتها، أو ممارستها الفعلية.

وكتاب "التبر المسبوك" كتاب صحيح النسبة لأبي حامد الغزالي، ولم يشك أحد من الباحثين الذين اهتموا بمؤلفاته في هذه النسبة، فقد ذكره "موريس بويج" في أكثر من موضع في كتابه: "محاولة لتصنيف مؤلفات الغزالي"[1]، وكذلك عبد الرحمن بدوي في كتابه "مؤلفات الغزالي"، يقول بدوي عنه: "والكتاب أصلاً بالفارسية بعنوان "نصيحة الملوك"، ومن هذا الأصل الفارسي توجد مخطوطات عديدة في إستانبول، ونشره جلالي حمّاني في طهران سنة ١٣١٥، ١٣١٧ هجرية، وترجمه إلى العربية على بن مبارك بن مرهوب، ولهذه الترجمة عدة عناوين أشهرها "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" و"التبر المسبوك في نقل نصيحة الملوك" و"فريدة السلوك في نصيحة الملوك""[2].

وإن كان جميل صليبا في مقدمة "المنقذ من الضلال" قد صنَّفه ضمن الكتب المنحولة، إلاَّ أنَّ الباحث لَمْ يقدم دليلاً، واكتفى بأن أورده ضمن كتبه المنحولة [3].

---

(١) Buoyge, Maurce: Essai De Chronologie Des Oeuvres De Al-Ghazali. Lmprimerie catholique, Beyrouth ١٩٥٩,p.٦١p٩٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي. وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت ١٩٧٧، ص ١٨٤.

(٣) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال. ص ٦٤.

وإذا كان الكتاب على شكل نصائح، فإن الغزالي يطـرح مـن خـلال هـذه النصائح وبطريق غير مباشر وتصوره للحاكم الذي يتـولَّى مسـئولية الخَلَـق، وفي الوقت نفسه، يوجِّه النقد كعالم دين وفقيـه إلى الحـاكم القـائم بـين المسـلمين، وهو بهذا يمارس دوره الطبيعي، يقـول: "لقـد تنـاول العبـاد الـدنيا بالشـهوات، فتولَّدت منها الخصومات، فمسَّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسُّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكـم الشـهوات، فكـان الفقيـه معلِّـم السـلطان ومرشـده إلى طريـق سياسـة الخَلـقْ وضـبطهم، لتنتظم باستقامتهم أمورهم الدنيوية، ولعمري إنه متعلِّق أيضاً بالدين، ولا يتمُّ الدين إلاَّ بالدنيا، والمُلك والدين توأمان، فالـدين أصـل والسـلطان حـارس، ومـا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم المُلْك والضبط إلاَّ بالسـلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه كما أنَّ سياسة الخَلْق بالسلطنة"[1].

لا يبرر الغزالي هنا موقفه تجاه السلطان، بل يؤكِّد على الدور الذي يجب أنْ يلعبه الفقيه في الحياةالعامة، فإذا كان الدور الذي مارسـه، هـو نفسه، في المرحلة الأولى سـلبياً وفي صـالح السـلطة، ثـمَّ أدرك - متـأخراً - خطورة ما كان يقوم به من تغييب للواقع وهـو مـا سـماه بعلـم الـدنيا، فوصـف علماءها بأسـوأ الأوصـاف، يقـول: "ونعنـي بعلـماء الـدنيا علـماء السوء الذين قَصدْهُم التـنعُّم بالـدنيا، والتوصُّـل إلى الجـاه والمَنْزِلَـة عنـد أهلها"[2]، فإننا نجده في "إحياء علوم الدين" يذمُّ العلماء الـذين يتجهـون

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ١، ص ١٨.
(٢) نفس المصدر. ص ١٨.

إلى بلاط السلطة السياسية، ويدعوهم إلى الابتعاد والهروب بـدينهم عـن فلـك السلطان.

قد يظهر - في النصّ الذي اقتبسناه من الإحياء - وكأن الغـزالي متنـاقض، إذْ يرى أنَّ الدين والمُلك توأمان ويؤكِّد أهمية الفقيه بالنسبة للسلطان، في حين يوصي العلماء بالابتعاد عنه وتجنبه.

لكن الأمر يتَّضح، واللَبْسَ يزول بمجـرد معرفـة مـن هـم العلـماء الـذين يذمُّهم الغزالي: إنهـم علـماء الـدنيا المـدافعون عـن السـلطة السياسـية مقابـل مكاسـب دنيويـة، خاصـةً عنـدما يتعلّـق الأمـر بالـدفاع عـن الشرعيـة الدينيـة للسلطة القائمة دون مراعاة لسلوكها، مادام أنَّ هذه الشرعية لا يمكن الحصـول عليها إلاَّ من الفقهاء.

وقـد أدرك الغـزالي أن موضـوع الحكـم في الإسـلامي يجـب أن يُنـاقش انطلاقـاً مـن تحليـل طبيعـة السـلطة، ومـدى موافقـة سـلوكها مـع الشرعيـة الإسلامية، وخدمة العباد في الاتجـاه الـذي حـدده اللـه مـن مغـزى الاجـتماع البشري، إلاَّ أنَّ الغزالي لَمْ يترك كتباً نظرية ضمَّنها هذه الوجهـه، بـل نستشـقّها من خلال نصائحه التي وجَّهها للملوك والسلاطين والوزراء.

وحين نناقش المشاكل السياسية على هـذا المسـتوى - أى عـلى مسـتوى الفعل السياسي - يتوارى إلى الخلف المشكل المفتعل في الفكر الإسلامي العـربي، منذ وفاة الرسول، ألا وهو شرعية السلطة.

فما ينهي الغزالي الفقهاء عنه، هو الـدفاع عـن شرعيـة السـلطة مـن منظور ديني، ولعلَّ مجرد الدفاع يدفع إلى وضع تدين الفقيه وسلامة نيتـه

موضع الشك، ومن هنا شدَّد في نقد علماء السلاطين، في حين اعتبر الفقيه ضرورياً للسلطان، وقال: "الدين والمُلك توأمان".

وهو يقصد الفقيه الذي يقف بجانب السلطان لتقويم اعوجاجه وتنبهه إن زاغ عن المحجَّة البيضاء، وتذكيره بعدم الغرور بالمُلك والسُّلطة، وبحقِّ الله وحقِّ العباد عليه.

الفقيه الحق هو معلِّم السلطان ومرشده، فليس هناك من تناقض في تصور الغزالي عن علاقة السلطان بالفقيه، إذْ أنَّ هناك نوعين من العلاقات يمكن أن تنشأ بينهما: إمَّا تبعية الفقيه للسلطة وتحوله إلى هادم أيديولوجي لأغراضها – وها هنا يمارس الفقيه ضرباً من المتاجرة بالدين الذي يُكَرِّس بوصفة عماد الدولة وأُسُّها - وإمَّا أن يتصدَّى الفقيه لدوره الحق، فيستخدم سلاح الدين لضبط السلطة وكبح جماحها، ووضع الحدود للقائمين عليها كما لو أن الغزالي يستهدف بناء الدولة على الفعل السياسي المباشر انطلاقاً من الممارسة الأخلاقية، وليس انطلاقاً من الشرعية الدينية.

والواقع أن فكرة توأمة الدين والمُلك؛ فكرة تم تناولها قبل الغزالي، فهذا أبوالحسن الماوردي يورد نفس الفكرة مرجعاً إياها إلى مؤسس الدولة الساسانية أردشير الأول (٢٢٧ - ٢٤١ م)، يقول الماوردي: "إن الدين والمُلك توأمان لا قوام لأحدهما إلاَّ بصاحبه، لأن الدين أُسّ والمُلك

حارسٌ، ولابدَّ للمُلك من أُسِّه، ولابد للأُسِّ من حارسه لأن ما لا حارس له ضائع، وما لاأسَّ له فمهدوم"[١].

إلا أن الغـزالي وإنْ كـان يقـرُّ بأهميـة الـدين، ويستشـهد بـنفس الـنصِّ لأردشير، فإنَّه في الوقت نفسه يحذِّر مـن اسـتغلال الـدين، فلـيس الـدين شـيئاً مجردا ومطلقاً وإنما هو مجموعة تعاليم وقيم يتعامل معها الـبشر، وقـد وجـد مجموعة من الناس تفقَّهوا في هذه التعاليم أكثر من غـيرهم، ونصَّـبوا أنفسـهم علماء وفقهاء بواسطتهم يُفْهَم هذا الدين.

ويحذِّر الغزالي من هؤلاء الفقهاء الـذين تسـوِّل لهـم أنفسـهم المتـاجرة بهذا الدين لدى السلطة، لمعرفتهم مدى حاجة هذه السـلطة لإضـفاء الشرعيـة على سلوكها والدفاع عن شرعية سلطتها.

والغزالي يعرف جيداً كيف أنَّ الدين قـد يُسـتَغل في حـالتين: الأولى، مـن أجل سلب الناس حقّ الاعتراض على الحاكم، وفي الحالة الثانية، كوسيلة لتثـوير الناس وتنبيههم عندما يعطيهم الحق في مطابقة ممارسة الحـاكم مـع السـلوك والأخلاق الدينية، خاصة أنَّ للغزالي تجربة سابقة اسـتغلَّ الـدين فيهـا كوسـيلة للدفاع عن شرعية السلطة، بعيداً عن محاكمة سلوكها ومدى مطابقته لتعـاليم الإسلام.

لهذا نجده في كتابه "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" يمارس وظيفتـه الدينيـة - أي السياسـة الشرعيـة - كفقيـه مـن واجبـه تنبيـه السـلطان أو

---

(١) أبو الحسن الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك. تحقيـق ودراسـة رضـوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

السلطة لما يجب أن تكون عليه، وما هو السبيل الذي يتوجّب اتباعه لتحقيق الصورة المُثلَى التي رسمها الدين الإسلامي للحاكم، وهكذا اختفت من كتاب نصيحة الملوك كلّ أشكال التبرير الديني لشرعية السلطة القائمة.

لذا فإن الشروط التي وضعها الغزالي لهذه الشرعية لم تعد تأخذ بعين الاعتبار الانتماء لآل البيت أو لقريش، بل اتخذت شكل نصائح تتعلّق بإيمان الحاكم وعقيدته وسلوكه سواء كان ملكاً أو سلطاناً أووزيراً، أي من بيده السلطة الحاكمة الفعلية، ومن ثمّ اختفى مفهوم الخليفة من حيث كونه ذا حمولة معرفية مُثْقَلَة بدلالات تجرُّ وراءها تبعات الأحداث المأساوية التي طبعت التاريخ السياسي العربي بمسحة درامية كانت اللعبةالسياسية لمختلف الفرق المتنافسة سنية كانت أوشيعية.

فالحاكم عند الغزالي - في "نصيحة الملوك" - اختاره الله، ومَنَّ عليه بنعمة تولى سياسة العباد، غير أن هذه النعمة - مهما عَظُمت - قابلة للزوال، مثلها مثل النعم الأخرى الزائلة هي الأخرى، ولا تبقى إلاَّ نعمة واحدة هي الأصل في سعادة الدنيا وخلاص الآخرة.

يقول الغزالي: "اعلم يا سلطان العالم - ملك الشرق والغرب - أنَّ لله عليك نعماً ظاهرة وآلاء متكاثرة يجب عليك شكرها، وكل نعمة تفنى بالموت فليس لها عند العاقل قَدْر، ولا عند اللبيب خطر.. فالقَدْرُ للنعمة التي تبقى على الدوام وتدوم مدى الليالي والأيام، وهي نعمة الإيمان الذي هو بدر السعادة المؤبَّدة والنعمة المخلَّدة"[1].

(١) أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، مطبعة الأدب والمؤيد، القاهرة ١٣١٧، ص ٢-٣.

يخاطب الغزالي في هذا الكتاب الملك ملكشاه، رغم أن محمد أركون وهو يتابع جوزيف فان إس Josef Van Ess، يرى أن نصيحة الملوك موجهة إلى سنجر بعد رجوعه، وبما أن سنجر لم يكن يعرف العربية، فقد كتبها الغزالي بالفارسية، والمترجم صفي الدين أبوالحسن على بن المبارك عَمُّ مشرف الدين بن المصطفى "المتوفي سنة ٦٣٧ - ١٢٤٠"، اعتقد أنَّ الكتاب للسلطان محمد بن ملكشاه، وهذا خطأ عَمَّ جميع الدراسات إلى يومنا بما فيها دراسة لاووست"[١].

غير أن ما يهمنا هنا هو كون "نصيحة الملوك" يتوجّه في خطابه إلى الحاكم بغضّ النظر عن هويته.

فالغزالي يعرف جيداً أن الحاكم الفعلي للمسلمين هو السلطان وليس الخليفة، لذلك لَمْ يعد يتكلّم عن الخليفة ولا الخلافة، لا علاقة لها بالسلطة الحاكمة، بل كأنها غير حاضرة في الفعل السياسي.

سكوت الغزالي عن الخلافة هو سكوت عن الإشكالية الرئيسية في الفكر السياسي الإسلامي، وهي البحث في شرعية السلطة القائمة، أمَّا ما أضحى يشكلّ الشرط الأول لهذه الشرعية، فهو الإيمان وما يقتضيه من أخلاق وسيرة حسنة.

في النصّ السابق، يذكرُ الغزالي السلطان بنعم الله عليه، وفي مقدمتها الملك، ولعلَّ هذه الفكرة قد وحدّت غالبية من كتبوا في السياسة

(١) Arkoun, Mohammed : Raison et le Miracle, Maisonneuve,٣٠٢, & Larose, Paris ١٩٨٨, p. ١٤٤

- خاصة من أهل السُّنة - حيث رأوا أن اللـه هو الذي يختار الملك، وأنها إرادة السماء تتحقَّق في الأرض، وما على العباد إلاَّ الرضوخ لهذه الإرادة الإلهيـة، مـما يعني أنَّه ما من دور للإنسان في اختيار الملك أو السلطان مـثلما يختـار الأنبيـاء والرسل، وهذه النعمة مَنَّ اللـه بها عـلى الملـك الـذي عليـه أن يـؤدي واجـب الشكر.

لم يكـن الغـزالي منفـرداً بهـذا التصـور؛ بـل لعلـه التصـور الوحيـد في الفكرالإسلامي، حتى أنَّ المستشرق الفرنسي لوي جارديه اعتـبره موقـف الإسـلام في كتابه "المدينة الإسلامية" يقول ابن طباطبا في نفس المعنى: "يجب للملك أن يعرف نعمة اللـه عليه بأن اصطفاه لهذه الرتبة العليَّة دون سائر الخلق، وبأن جعله يفزع منه كلُّ أحد ولَمْ يجعله يفزع من أحد، فلا يزال ذاكراً شـاكراً فأمَّـا الذكر فلامتثال قوله تعالى: {وأمـا بنعمـة ربـك فحـدّث}، وأمَّـا الشـكر فلطلـب المزيد لقوله تعالى: {ولئن شكرتم لأزيدنكم}[1].

لكن هذه النعمة عند الغزالي زائلة، أمَّا النعمة الدئمـة فهـي الإيمـان، وهو الشرط الضروري والأول الذي يجب تـوافره في الحـاكم، وبتركيـزه عـلى هـذا الشرط أسـقط جميـع الشروط الأخـرى كالانتسـاب لأهـل البيـت أو لقريش عند السُّنة، أو التعيين والنصِّ عند الشيعة، علماً بأن الغزالي كـان في كتاباتـه الأيديولوجيـة السـابقة شـديد الاحتفـاء بتـوفير شرط الانـتماء إلى

---

(١) ابن طباطبا، محمد بن على. الفخراني في الأحكام السلطانية والدولة الإسلامية. مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، ميدان الأزهر، د. ت، ص ٣٠ .

قريش. ولعلّ تمركز السلطة الحاكمة في يد مسلمين غير عرب دخلوا الإسلام لاحقاً، دفع الغزالي إلى إيلاء عناية كبرى لمعنى الإيمان وتعليم السلطان مضامينه، وكأنه يرسم له معالم العقيدة الإسلامية الحقَّة حتى يصدق إيمانه ويكون مقبولاً. اهتمَّ الغزالي بعقيدة السلطان قبل أحكام الشريعة، وما تقتضيه من عدل واستقامه، فإذا صحَّت عقيدة المسلم المبنية على التوحيد الصحيح والسليم، فعندئذ يصبح سلوك المسلم سلوكاً مطابقاً للشريعة، فالأصل هو العقيدة.

فهل جاء تركيز الغزالي على إيمان وعقيدة السلطان طبيعياً بسبب من أن سلاطين الأُمَّة كانوا حديثي العهد بالإسلام - أي السلاجقة الأتراك - فمعرفتهم بالعقيدة الإسلامية حكماً أقلّ من معرفة العرب المسلمين الذين نشأوا وعاشوا في جوإسلامي صرف؟ أو أنَّ الغزالي بتركيزه على إيمان السلطان وعقيدته، إنما يضع الإيمان بوصفه الشرط الأول والضروري لتولي أمور المسلمين السياسية؟

لا شك أن معرفة ملوك الأتراك وسلاطينهم لم تكن دقيقة، فكانوا في حاجة ماسّة إلى العلماء والفقهاء، لكن السبب الثاني هو المحرك الرئيسي لتفكير الغزالي السياسي الجديد الذي سكت عن الخلافة وعن شروطها كما أوردها في "المستظهري" أو في "الاقتصاد في الاعتقاد"، وبالرغم من الفارق بين الحديث عن الخلافة والحديث عن السلطنة والملك، فإن خطاب الغزالي في كلتا الحالتين موجَّه إليهما كمؤسسة مسئولة عن الفعل السياسي.

في المرحلة الجديدة من تفكير الغزالي التي امتازت بوعي سياسي مختلف، أصبح الخطاب السياسي والمعرفي موجَّهاً إلى السلطة الحاكمة الفعلية، مما أسهم في رفع الحجاب عنها واعتبارها المسئول الأول عن أحوال العباد.

شبَّه الغزالي الإيمان الذي وضعه كشرط ضروري لابدّ من توافره في شخص الحاكم السياسي بشجرة ذات أصول وفروع، يقول الغزالي: "اعلم أيها الملك أنَّ لهذه الشجرة عشرة أصول وعشرة فروع"[1]، ويتولى شرحها بعد حصوله على الإذن من السلطان، لتكون هي الشروط التي يجب توافرها في الحاكم القائم على السلطة السياسية.

فما هي هذه الشروط؟ وما علاقتها بالشروط التي سبق وأوردها في كتبه الكلامية سواء في "فضائح الباطنية" أو في "الاقتصاد في الاعتقاد"؟. وإنْ كان الاختلاف أنَّ الأولى كانت شروطاً لاختيار الخليفة، والجديدة هي شروط الحاكم سلطاناً كان أوملكا، إلاَّ أنَّ الأمر - في النهاية - شيء واحد يتعلَّق بشروط مَنْ يتولّى الشأن السياسي ويتحكَّم في أموره.

ثانياً: السياسة بين العقيدة والأخلاق

وضع الغزالي مجموعة من الشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم أو يجب أن يُقَيَّمَ على ضوئها، فهي مقياس شرعية سلطته السياسية.

وقبل أن نعرض لهذه الشروط كما جاءت في "نصيحة الملوك" نتساءل:

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك، ص ٣.

هل نستطيع أن نلمس التغيير في مواقف الغزالي، وهو التغيير الذي جعلناه أساس هذا البحث؟

ما الفرق بين الشروط التي وضعها للإمامة في مرحلته الأولى، والشروط التي وضعها للحاكم سلطاناً كان أو ملكاً؟

وما طبيعة هذه الشروط وعلاقتها بالممارسة السياسية؟

شَبَّه الغزالي هذه الشروط بشجرة لها أصول وفروع، وقبل أنْ يتوسع في شرح ذلك يطلب من السلطان الذي أنعم الله عليه بنعمة السلطنة أنْ يُفْردَ يوم الجمعة من كل أسبوع خالصاً لعبادة الله يقوم فيه بعمل للآخرة، يقول الغزالي: "ليشتغل سلطان العالم بتربية هذه الشجرة، وإنما يصحُّ له ذلك إذا أفْرَدَ يوماً من أيام الأسبوع لعبادة ربِّه، والاشتغال فيه بعمل الآخرة وهو يوم الجمعة.."[1]، ويذكِّر الغزالي بمزايا يوم الجمعة، وأنَّ فيه ساعة شريفة لا يخيب الدعاء فيها، داعياً إياه إلى الصيام ليلة الجمعة، وفي اليوم المحدد يكون برنامجه اليومي كالتالي:

القيام باكراً والاغتسال، ثُمَّ لبس أحسن الثياب، والصلاة جماعة وألاَّ يتكلم إلى أن تطلع الشمس، فيأخذ السُبّحة، ثُمَّ يقرأ القرآن.. وبهذا يقضي الملك يوم الجمعة بعيداً عن أي عمل دنيوي، فاليوم بأسره مكرَّس للعبادة تهيئة للآخرة : "هذا اليوم الواحد من أيام الأسبوع لله، ليجعل الله باقي الأسبوع مُكَفِّراً عنك"[2].

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٣.
(٢) أبو حامد الغزالي : نصيحة الملوك . ص ٤.

يعرف الغزالي جيداً مرض رجال السلطة مـن نسـيان الآخـرة والمـوت، إذْ تنسيهم السلطة وحبُّ النفوذ واجـبهم الـديني، مـما يـدفع بهـم إلى الاسـتبداد بالنـاس والتعـالي علـيهم، لـذا يـرى الغـزالي جعـل الـدين والأخـلاق المـوجهين الرئيسيين للإنسان، خاصة السلطان أوالملك.

من هنا وجب تكريس يوم الجمعة لأعمال الآخرة والابتعاد عن الأعـمال الدنيوية بغرض نزع السلطان من ثوبـه كحـاكم ولـو ليـوم في الأسـبوع، حيـث يقف أمام اللـه ضعيفاً خائفاً كما لو كـان واحـداً مـن أفـراد الرعيـة، يحاسـب نفسه عمّا ارتكب طيلة الأسبوع ويتزوّد بالتقوى لأسبوع آخر.

فكل هَمِّ الغزالي في هذه المرحلة من تفكيره السـياسي هـو وضـع شروط للحاكم على هيئة نصائح يقدِّمها للسـلطان، هـذه النصـائح عبـارة عـن قواعـد الاعتقاد - وهي التي اعتبرها أصولاً للإيمان - هي أشـبه بمقـدمات علـم الكـلام، وهي في الوقت نفسه المبادئ الأساسية للعقيدة الأشـعرية التـي سـيطرت عـلى آلية الإنتاج في الفكر الإسلامي العربي، ومازالت نماذج منها تُمَارس عـلى مسـتوى السياسة.

أول قاعدة من قواعد الاعتقاد هذه – أو ما يسميه الغزالي أصول شجرة الإيمان - هومعرفة واجب الوجود، إذ جمع فيها الغزالي كلُّ الصفات التي يتميز بها اللـه - سبحانه وتعالى - من أنـه خـالق للكـون، واحـد لا شريـك لـه، أزلي، أبدي، أبدي واجب الوجود.

يقول الغزالي موجَّهاً النصيحة إلى السلطان وكأنه يذكِّره بأنه ما من قيمة لشيء - مهما علا ولو كان ملكاً - أمام عظمة اللـه وجلاله، وأن إليه مَرَدَّ كل شيء، وإذا كان قد أنعم عليه بنعمة السلطنة أو الملك، فيجب أنْ يعلم أنَّ هذه النعمة غير دائمة، فالدائم هو نعمة الإيمان، لذا عليه أنْ يعلم دقائق الأمور لكي يبني عقيدته على أساس متين، يقول الغزالي: "أعلم أيها السلطان أنك مخلوق ولك خالق، وهو خالق العالم وجميع ما في العالم، وأنه واحد لا شريك له، فرد لا مثل له كان من الأول وليس لكونه زوالا، ويكون مع الأبد وليس لبقائه فناء، ووجوده في الأبد والأزل واجب وما للعدول عنه سبيل، وهو موجود بذاته وكل أحد محتاج إليه وليس له إلى أحد احتياج، ووجود كل شيء به"[1].

أمَّا الأصل الثاني للإيمان فهو "تنزيه الخالق تعالى"، إذْ يتعرَّض الغزالي لجميع القضايا التي أثيرت في علم الكلام الإسلامي، حول تنزيه اللـه عن جميع الصفات الإنسانية من تشبيه وتجسيم، يقول الغزالي: كل ما يخطر في الوهم والخيال والفكر من التخيَّل والتمثيل والتكيُّف، فإنه مُنَزه عن ذلك من صفات المخلوقين وهوخالقها فلا يوصف بها".

ويتعرض لقضية العرش التي ثار حولها نقاش كلامي، ويجيب عن هذه القضية انطلاقاً من المبادئ الأشعرية التي ترى أنَّ الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة، وهو موقف الفقهاء الذين عبر عنه الإمام مالك بن أنس.

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٥.

والغزالي، رغم نفيه التشبيه والتجسيم عن الله، ونفيه أنْ يكون شاغلاً لمكان، إلاَّ أنَّه يُقِرُّ وجوده على العرش، وبالكيفية التي قالها الله في القرآن، وليس كما ذهب بعض المعتزلة من تأويل الآية واعتبار المعني مجازياً حتى لا يسقطوا في التجسيم، يقول: "عرشه تحت قدرته وتسخيره، وأنه قبل العرش كان مُنَزَّهاً عن المكان، وليس العرش بحامل له بل العرش وحَمَلَتُه يحملهم لطفه وقدرته، واستواؤه على العرش - كما قال وعلى الوجه الذي قال وبالمعنى الذي أراد مُنَزَّه عن الاستقرار والممارسة والتمكُّن والحلول والانتقال"[١].

وقد توسَّع الغزالي في شرح هذه المسائل الكلامية العقدية في كتبه الكلامية، فعن قضية العرش يقول الغزالي في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام": وقد شاعت في البلاد هذه الاختلافات، وظهرت التَعَصُّبات فكيف سبيل الجواب إذا سئُل عن هذه المسائل؟ قلنا: الجواب ما قاله مالك - رضي الله عنه - في الاستواء، إذْ قال: الاستواء معلوم.. (الأثر)، فيذكر هذا الجواب في كل مسألة سأل عنها العوام لنحسم سبيل الفتنة"[٢].

ولعلَّ الغزالي في أمور العقيدة وقواعدها قد ظلَّ مخلصاً لمبدأ أهل السنة والجماعة وفي الأمور الدقيقة من علم الكلام للأشعرية، سواء في كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام" أو في موسوعته الدينية "إحياء علوم

---

(١) أبو حامد الغزالي: نفس المصدر، ص ٥.

(٢) أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، مجموعة رسائل الغزالي، دار الكتب علمية، بيروت ١٩٨٦، ج ٤، ص ١٠٧.

الدين" أو في كتابه السياسي "نصيحة الملوك"، فتكاد الجمل تتكرَّر بين كتبه في مسائل العقيدة، يقول في "الإحياء" في موضوع العرش: "وإنَّه مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده، استواء مُنَزَّها عن المماسة والاستقرار والتمكين والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحَمَلَته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته"(١).

أمَّا الأصل الثالث فقد خصصه الغزالي للحديث عن قدرة الله وملكه، يقول بأن الله - تعالى - على كل شيء قدير، فقدرته غير محدودة وملكه في غاية الكمال والإتقان، يقول الغزالي: "هو مالك الملك لا مُلكَ إلاَّ مُلْكُه - تعالى عَمَّا يقول الظالمون عُلواً كبيراً"(٢).

ولعلَّ الظالمين هنا هم الذين يدَّعون المُلك، فلا مَلكَ إلاَّ الله، وإنما السلطة أوالمُلك هي نعمة يهبها لمن يريد، ويسحبها متى يريد، إنها قضية مُلتَبِسة في الفكر الإسلامي السياسي، فهي التي تعطي للحكام الاستمرار في السلطة، ولو كانوا ظلمة، ولو كان وصولهم إلى السلطة بغير حق، فكل مَنْ تولّى السلطة يردُّ وجوده على رأس الحكم إلى إرادة إلهية لا يمكن تغييرها فالله هو الذي نصره وبوأه مكانته، وإلاَّ ما وصل إلى ما وصل إليه، وبهذا الفهم السياسي للسلطة في الإسلام يتصرَّف الحاكم في أمور المسلمين كما يشاء.

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ١، ص ٨٦.
(٢) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٥.

لكن لهذه القضية وجه آخر تجلّت في شعار أخاف الحكام، ومازال إلى يومنا - حيث رفعته الحركة الإسلامية المعاصرة، خاصة جناحها الثوري: "الحاكمة لله".

كأن الغزالي يذكر السلطان هنا بألاّ يغترَّ بنعمة المُلك التي أنعم اللـه عليه بها، وأن مُلكه زائل غير دائم، ناقص غير كامل، وأنَّه لا حول ولا قوة له بإذن اللـه، فصاحب القدرة والمُلك على الأصالة هو اللـه وحده، فهو مالك المُلك فلا وجود لمُلك آخر غير مُلكه، وهو خطاب صريح وواضح للسلطان السلجوقي ملكشاه، ومن خلاله إلى كل ملك في الأرض: إنه ليس بملك أصيل، فالمُلك لله فقط، وإذا ادَّعي المُلْك فهو ظالم، لأنه اعتدى - بادعائه المُلْك - على أمرٍ ليس له. ولعل هذا الموقف قد اتخذه الغزالي منذ خروجه من بغداد، إذْ نجد الكلام نفسه في "إحياء علوم الدين"، وهو النصّ الذي نعتبره نقطة التحول، أو العتبة، أونقطة القطيعة مع المرحلة الأولى، يقول الغزالي في "الإحياء": "وإنه تعالى حي قادر جَبَّار قاهر، لا يعتريه قصور ولا عجز، ولا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يعارضه فناء ولا موت، وإنه ذو المُلْك والمَلَكوت والعزَّة والجبروت، له السلطان والقهر، والخلق والأمر، والسماوات مطويات بيمينه، والخلائق مقهورون في قبضته"[١].

ها هنا نصادف جسارة وجرأة لم نصادفها في مؤلفاته الأولى، وتركيزه على أن المُلْك لله، وهو ما يُسَمَّى في أدبيات السياسة في الفكر

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ١، ص ٨٩.

الإسلامي بالحاكمية لله، تأكيدا على ما ذهبنا إليه، وما قرَّره الغزالي نفسه في أكثر من موضع من كتبه التي ألَّفها في المرحلة الثانية من حياته؛ من أنَّه أصبح يمارس السياسة بمعناها الإيجابي، أعني المشاركة في السلطة والقيام بدوره الطبيعي، وهو إبداء النصح، والتضييق على الحاكم، وتنبيهه إلى أخطائه، والتأكد من مراعاته لحدود الله والعباد، في حين كان في المرحلة الأيديولوجية مجرّد موظف في بلاط الخلافة العباسية كرّس فكره وثقافته من أجل الدفاع عن شرعية السلطة.

إن التركيز على فكرة حاكمية الله معناه تبني النسخة الثورية للإسلام، والتعامل مع نصوصه المفتوحة بشكل يحافظ على حقوق العباد، وإذا كان الإسلام لَمْ يعط كبير اهتمام للقضية السياسية معتبراً إيَّاها مسألة دنيوية تتأثر بالزمان والمكان، فإنَّه قد وضع نصوصاً تنبِّه - بطويق مباشر أو غير مباشر - إلى استغلال الدين في هذا الإطار، وبالتالي أضحت الشرعية - لدى الغزالي - خطوة تالية ومنوطة بسلوك الحاكم ومطابقته لروح الإسلام وأخلاقياته والتزام قواعد الإيمان التي تمَّ تحديدها في "نصيحة الملوك" كشرط يجب أن يتوفر في الحاكم المسلم.

أمّا الأصل الرابع فيتعلَّق بالعلم، كأن الغزالي يجيب الشيعة وفرقها المختلفة التي تعتبر الإمام المعلم الأول الذي يبدأ العلم عنده ويُختتم به. فالله عند الغزالي هو الذي يعلم كل شيء، وهو القادر على إحداث أي شيء، وتحريك أي شيء، فعلم المخلوقات وقدرتهم محدودة بل منعدمة إذا ما قيست بقدرة الله.

يوجِّه الغزالي خطابه إلى السلطان، قائلاً: "لو اجتمع الإنس والجن والشياطين على أنْ يحرّكوا في العالم ذَرَّة أو يُسكِّنوها، أو ينقصوا منها أو يزيدوا فيها بغير إرادته وحوله وقوته، لعجزوا عن ذلك ولَمْ يقدروا، وما شاء الله كان وما لم يَشَأْ لا يكون، ولا تُرَدّ مشيئته، ومهما كان ويكون أو هو كائن فإنه وأمره وتسخيره"[1].

هذا النص بتعديل بسيط نجده في "الإحياء"، إلاّ أنه ورد تحت عنوان الإرادة وليس العلم، وكأنه تعمَّد أنْ يأتي بهذا النصّ لأنه يتوجَّه إلى السلطان، وكأنه يقول له: إيَّاك أنْ تغتَّر بسلطتك فأنت لا شيء أمام علم الله وقدرته، فكل شيء يتم بعلمه وإرادته.

ويضيف الغزالي إلى صفة العلم، صفتي السمع والبصر وهما الأصلان الخامس والسادس، فالله هو السميع والبصير لا تخفى عليه صغيرة ولا كبيرة، يراقب أفعال الخلق الفعلية والكلامية.

أمَّا الأصل السابع فإنَّه الكلام، فالله عند الغزالي "متكلم وكلامه بغير حلق ولا لسان ولا فم ولا أسنان"، وقضية كلام الله من القضايا الأكثر إشكالاً في الفكر الإسلامي التي دار حولها نقاش كبير، بل اعتبرت الإشكالية الرئيسية في الفكر الإسلامي العربي على عهد المأمون، حيث تبنَّت السلطة السياسية مُمثَّلة آنذاك بالدولة العباسية موقف المعتزلة القاضي برفض فكرة أنَّ الله تكلَّم بالقرآن وقالت بخلقه، في حين عارض أهل السُنَّة المعتزلة، مؤكِّدين أنه كلام الله لكن ليس بحلق ولا بلسان ولا

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٦ -٧.

بفم ولا بأسنان، كانت هذه المسألة هي أصعب إشكالية تعصبَّت لها السلطة السياسية، وعُذِّب من أجلها الإمام أحمد بن حنبل، قد وسمت هذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامي بـ"محنة القرآن".

يتبنَّى الغزالي هنا موقف أهل السُنَّة والأشاعرة من أن القرآن كلام الله، يقول: "والقرآن والتوراة والإنجيل والزبور والكتب المُنْزَلة على الأنبياء - عليهم السلام - جميعها كلامه، وكلامه صفة، وكل صفاته قديمة، وكما أنَّ الكلام عند الآدمي حرف وصوت، فكلام الله مُنَزَّه عن الأصوات والحروف"[1]، وإن الله - سبحانه وتعالى - يملك كل ما في الكون، الذي هو مخلوق له وليس معه شريك ولا خالق وهذا هو الأصل الثامن، فأفعاله كلها عدل، ومهما خلق من تعب ومرض وفقر وعجز وجهل فعدل منه.

يذكر الغزالي الأفعال وكلام الله في "نصيحة الملوك" بنفس الترتيب الموجود في "الإحياء" في كتاب قواعد العقائد، وتكاد النصوص تتشابه بين الكتابين "الإحياء" و"نصيحة الملوك"، مع اختلافات بسيطة اقتضاها الغرض من التأليف فقد توسَّع كثيرا في "الإحياء"، نظراً لطبيعته الموسوعية.

أمَّا الأصل التاسع ففي ذكر الآخرة، حيث يُذكِّر الغزالي السلطان بأن هناك نهاية للحياة حتى لا يغتَّر بنعيمها، وأهم نعمة فيها هي المُلْك، وأن الموت قاهر اللذات ثم يحاسب الإنسان على أفعاله ابتداء من سؤال القبر، ثم هناك يوم القيامة: يوم الحساب العسير والجواز على الصراط، إذْ تُنْشَر الصحف وتُعْرَض الأعمال على الخلائق.

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٧.

يُذكِّر الغزالي السلطان بالموت ونهاية مُلْكه، وأن هناك عالم الآخرة حَتَّى لا ينسى ويتعامل مع الحياة الدنيا على أنها فانية وغير دائمة، وهذا يعني أنَّه يقول للسلطان: مهما كانت سلطتك عدلاً أو ظلماً، فإن هناك نهاية محتومة لا ريب فيها من موت وحساب.

وإنْ كان الغزالي لَمْ يذكر اليوم الآخر في كتاب قواعد العقائد من "إحياء علوم الدين"، فإنه خصص لذلك كتاباً كاملاً من الجزء الرابع من هذه الموسوعة تحت عنوان "كتاب ذكر الموت وما بعده"[1]، وكذلك في كتاب "ميزان العمل" الذي افتتحه بالكلام عن الآخرة، يقول الغزالي: "السعادة الأخروية التي نُعنَي بها بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل.. فكيف يغترّ رأي العاقل في مقاسات الشهوات في أيام العمر وأقصاها مائة سنة والعوض الحاصل عنها سعادة لا آخر لها، ولكنه فتور الخلق عن سلوك طريق السعادة، وضعف إيمانهم باليوم الآخر"[2].

الأصل العاشر في ذكر رسول الله "وأنه جاء يوصل إلى كل المخلوقات رسالة السماء مثله في ذلك مثل جميع الأنبياء الذين أرسلهم الله" إلى الخلق ليوضحوا لهم طرق السعادة والشقاوة؛ لئلا يكون للناس على الله حجة، وأرسل نبينا محمد "آخراً وجعله بشيراً ونذيراً.."[3].

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ٤، ص ٤٣٣ وما بعدها.

(٢) أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، المطبعة العربية، مصر، ١٣٤٢، ٣٠.

(٣) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٩.

وقد ذكر الغزالي هذا الأصل في كتابه قواعد العقائد ضمن موسوعته "إحياء علوم الدين"، وتكلَّم عن الشهادة والرسل بالرسالة، وأنّ الله بعث النبي محمداً إلى كل العرب والعجم والجن والإنس ونسخ بشريعته الشرائع إلاّ ما قرره منها، ويعود الغزالي إلى يوم الآخرة في هذا الكتاب - ولكن ليس في مبحث مستقل، بل ضمن شهادته بالرسالة المحمدية - وأن الإيمان لن يكتمل إلاّ بتصديق الرسول في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة.

هذه هي الأصول العشرة للإيمان، وهي عبارة عن قواعد للاعتقاد يجب أن تكون صحيحة، ويعلمها السلطان أحسن المعرفة، وعلى وجهها الصحيح لكي تصحَّ عقيدته ويكون في وضع يؤهِّله لتولي منصب سياسة المسلمين.

إلاّ أن هذه الأصول الإيمانية غير كافية، فهناك فروع لكي تكتمل شجرة الإيمان، أمّا فروعها فهي عشرة كذلك، فإذا كانت الأصول تتعلَّق ببناء العقيدة سواء من الجانب المعرفي أو الجانب الاعتقادي الإيماني، فإن الفروع تتعلَّق بالسلوك الأخلاقي والعبادات من أوامر ونواهٍ، يقول الغزالي: "اعلم أيها السلطان أنَّ كل ما كان في قلب الإنسان من معرفة واعتقاد فذلك أصل الإيمان، وما كان جارياً على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل فذلك فرع الإيمان، فإذا كان الفرع ذاوياً ذابلاً دَلَّ على ضعف الأصل فإنه لا يفيد عند الموت، وعمل البدن إيمان القلب".[1].

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٩.

المقصود بالفروع هو سلوك المسلم، أو البرنامج الأخلاقي اليومي الذي يراعي فيه متطلبات العالم الآخر، وأن الدنيا فانية، وأن العمل يجب أن يكون من أجل الآخرة، أمّا قواعد الإيمان فهي تجنب ما نهى عنه الله من المحرمات والإقبال على ما أمر به الله من الشرائع والسنن، وهي القاعدة الإسلامية المحددة للسلوك الأخلاقي الإسلامي: "افعل ولا تفعل". وهذه الأوامر والنواهي قسمان، يقول الغزالي: "أحدهما بينك وبين الله - تعالى - مثل الصوم والصلاة والحج والزكاة.. والأخرى بينك وبين الخلق وهي العدل في الرعية والكفُّ عن الظلم"[1]، فالأول يتعلّق بالعبادات، والذنب فيها عفوه قريب ومغتفر عند الله، وشروط المغفرة قريبة وسهلة، أمّا الثاني فيتعلّق بالمعاملات وحقوق العباد فهو ذو طبيعة خاصة، فعندما يتعلّق الأمر بمظالم الناس فإنه لا يُغتْفَر ولا يتُّم التجاوز عنه يوم القيامة، وخطرة عظيم، ولا يَسْلَم من الخطر أحد من الملوك إلاّ مَنْ عمل بالعدل والإنصاف يوم القيامة.

وإذا كان أمر الطاعة هيناً ما دامت العلاقة فيه بين العبد وربه وقد وعد الله بالرحمة والمغفرة مادامت هناك توبة نصوح، فإن أمر العدل يختلف، إذ شدد الغزالي كثيرا في هذه المسألة - والتشديد من طبيعة الإسلام - فالدين الإسلامي وإن فتح الباب أمام التوبة في العبادات فإنه قد شدَّد في المعاملات، خاصة عندما يتعلّق الأمر بمعاملة الملك للرعية، لذلك جعل الغزالي أصول العدل والإنصاف عشرة.

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ١٠.

الأصل الأول - كما يقول الغزالي موجها الخطاب للسلطان ملكشاه - هو "أنْ تعرف أولاً قَدْرَ الولاية وتعلم خطرها". وإنْ كانت هذه الولاية نعمة من الله على عبد من عباده، فإنها نقمة أيضاً وخطرها وارد، فالقيام بها - حسب تعاليم الدين الإسلامي - يكون بإقامة العدل بين الرعية والابتعاد عن الظلم لتكون طريقا لسعادة الدنيا والفوز في الآخرة، فعدل السلطان - يقول الغزالي - أحَبُّ إلى الله من عبادة سبعين سنة، وكل صلاة يقيمها السلطان العادل تعادل سبعين ألف صلاة، أي أن ساعة من عمره تعادل عمر غيره، فهي نعمة حقاً، إلاَّ أنها في الوقت نفسه نقمة لَمْن غلب عليه هواه وأقام النظام بين الناس فإنه يصبح من أُعداء الله، يقول الغزالي: "ومَنْ لَم يعرف قَدْرَ هذه النعمة واشتغل بظلمه وهواه، يُخَاف عليه أنْ يجعله الله من جملة أعدائه"[1].

ويورد الغزالي مجموعة من الأحاديث النبوية التي شدَّد فيها الرسول على العدل والإنصاف، ليس فقط بين السلطان والرعية ولكن في أمور الحياة فهي وصية عامة من الرسول لكل من قام حكماً بين الناس ولو بين اثنين، يقول الرسول: "من حكم بين اثنين بظلم فلعنة الله على الظالمين". فالأمر عظيم عند الغزالي إذْ لَمْ يتشدَّد في مسألة أخلاقية كما تشدَّد في هذه، بحيث لَمْ يلتمس للحاكم أوالسلطان عذراً إذا ظلم الرعية ولم يحقق العدل والإنصاف.

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ١١.

وهنا نؤكِّد أنَّ التحول الذي طرأ على تفكير الغزالي السياسي - من الأيديولوجيا والدفاع السافر عن الخلافة وإثبات شرعية السلطة القائمة، إلى الفعل السياسي الإيجابي عن طريق النصح والإرشاد - كان بمثابة قطيعة مع ما سبق، وهذه القطيعة لا يمكن أن تحدث فجأة دون أنْ يكون الغزالي نفسه مستعداً لها أو راغباً فيها، مما يؤكِّد عدم رضاه عن الوظيفة الأيديولوجية التي كان يقوم بها في بلاط الخلافة، وكذلك عدم اعتبار الكتب التي ألَّفها في هذه المرحلة على أنها تدلُّ على قناعته الشخصية.

فطرح قضية عدل السلطان أمر مهم وخطير، وقضية جديدة في الفكر السياسي للغزالي، لذلك نجده يورد أحاديث نبوية لكي يعطي الشرعية لأفكاره، يقول الغزالي: قال: "ما مِنْ عَبْدٍ وَلأَّه اللـه أمْرَ رعيته فغشَّهم ولَمْ يُشْفق عليهم؛ إلاَّ حَرَّم اللـه عليه الجنة"[1].

ويستعيد الغزالي مجموعة من الأحداث التاريخية من التاريخ السياسي الإسلامي - خاصة تاريخ الخلفاء الراشدين - ضارباً المثل بتاريخ الخليفة الثاني: المثل الأعلى للعدل والاستقامة في المخيال الإسلامي. يقول الغزالي: "وكان عمر بن الخطاب يخرج كل ليلة مع العسس حتَّى يرى خللاً يتداركه، وكما يقول: "ولو تركت عنزاً جرباء على جانب ساقية لَمْ تُدهن، لخشيت أنْ أُسْأل عنها في القيامة". فانظر أيها السلطان إلى عمر - مع احتياطه وعدله وما وصل أحد إلى تقواه وصلاته

(١) أبو حامد الغزالي: نفس المصدر والصفحة .

- كيف يتفكَّر ويتخوَّف من أهوال يوم القيامة، وأنت قد جلست لاهياً عن أحوال رعيتك غافلاً عن أهل ولايتك"[1].

إنها قمة الجرأة التي وصل إليها الخطاب السياسي - خاصة في نسخته السُّنية - أنْ يتوجَّه الفقيه إلى السلطان بهذا النقد المباشر والجريء، واتهامه أنه ليس في مستوى عمر بن الخطاب، فهو لم يسع ويجتهد أصلاً ليصل إلى هذا المستوى بل تقاعس وركن إلى اللـهو، مهملاً أحوال رعيته، غافلا عن أهل ولايته.

إنَّ الغزالي وإنْ كان قد أشار هنا بشكل مباشر وصريح إلى إهمال السلطان أمور رعيته وحقوق المسلمين وحقَّ اللـه في الولاية، إلأَّ أنه لا يذكر السبيل، والحل لمعالجة هذا الوضع، بل يكتفي بتذكيره أن مصيره في الآخرة لن يكون محموداً، وأنَّ اللـه أعدَّ له العذاب، لأن الولاية نعمة كبرى إنْ لم يعطها حقها ستصبح نقمة عليه يوم القيامة.

والغزالي حينما يطالب السلطان أن يقارن نفسه بعمر، فهذا إقرار مباشر بأن السلطان لم يكن عادلاً، وأنَّ كل الحِكَم والمواعظ التي وجهِها له كانت في محلها، ولكن هل كان يجب أن يقتصر دور الغزالي - حجة الإسلام - عند النصح والتذكير بوعد اللـه ووعيده، والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف على مستوى اللسان، في الوقت الذي كانت فيه القوى السياسية الأخرى - بغضِّ النظر عن قناعاتها الدينية المذهبية - تقاوم هذا النظام السياسي مقاومة مسلحة.

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ١٤.

إن قضية الظلم - ظلم الحاكم للرعية - في تفكير الغزالي جديرة بالاهتمام، الغزالي يحدِّد بذلك الإشكالية السياسية في الفكر الإسلامي على أنها قضية العدل والظلم في الممارسة السياسية.

يقترح الغزالي على السلطان الحلَّ للخروج من هذه الوضعية غير الإسلامية، وذلك بأنْ يقرِّب السلطان علماء الدين ليعلِّموه طريق العدل ويسهِّلوا عليه خطر هذا الأمر.

لكن أليس هناك من حل آخر؟ ولماذا لَمْ يقترح الغزالي حلاً تكون فيه الكلمة للناس - عامة الناس - في اختيار مَنْ هو أقْدَر بالولاية وسياسة الناس؟

لم يكن الواقع الإسلامي العربي يساعد على أي اختيار آخر، خاصة خيار التغيير، فالتفكير في التغيير من قبيل المستحيلات في الفكر الإسلامي، إذْ هناك حصانة مدفونة في غياهب اللاشعور السياسي والمعرفي ضد التغيير بصفة مطلقة، والتغيير السياسي على وجه التحديد، ولعلَّ الحديث النبوي القائل: "كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار"، هو الذي أصبح المسيطر على سلوك المسلم العادي، وأحياناً المثقف.

هذا الحديث يستبعد كل إمكانية للتغيير وإعطاء الفرصة للجديد، فالبدعة في اللغة العربية هي الشيء الجديد الخارج عن المألوف، وبذلك تكون نتيجة الحديث - باختصار - أنَّ كل جديد خارج عن المألوف في النار.

لاشك أن هذا الحديث صحيح في العبادات والتشريعات، فالله هو الذي وضعها وحدَّد قواعدها، والزيادة فيها من قبيل البدعة، والبدعة في هذا السياق مرفوضة، لكنّ تَمَّ تعميم هذا الحديث على مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، خاصة وأنَّ حُرَّاس السلاطين ومنظِّريهم كانوا هم الفقهاء وعلماء الدين الذين وظفوا هذا المفهوم الديني ورسّخوه على نطاق واسع ليشمل السياسة، والغزالي الذي يعرف جيداً الدور الخطير الذي يمكن أن يقوم به الفقهاء وعلماء الدين في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي، يجعل الأصل الثاني من فروع الإيمان هو علاقة السلطان بالعلماء ويؤكِّد عليه: "أن يشتاق أبداً إلى رؤية العلماء، ويحرص على استماع نصحهم، وأنْ يَحْذَر من علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا، فإنهم يثنون عليك ويغرُّونك ويطلبون رضاك طمعاً فيما بين يديك"[1].

بعد أن خصص الفرع الأول للكلام عن قَدْر الولاية، وأنها نعمة يجب الحفاظ عليها بالعدل والإنصاف ومراعاة حقوق العباد، وهي في الوقت نفسه نقمة وطريق إلى العذاب في الآخرة إذا اغترَّ الحاكم بها ونسي الموت وحكم بالظلم بين الناس، بعد هذا ينتقل أبو حامد الغزالي إلى محيط السلطان وحاشيته، وينصحه أن يكون المقربون إليه هم علماء الدين أي الفقهاء. إلا أن الغزالي ينبه السلطان إلى أنَّ هناك نوعين من الفقهاء أوالعلماء: هناك علماء الدنيا وهناك علماء الدين. علماء الدنيا هم الذين

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ١٥.

يزينون للسلطان فعله، ويدافعون عن ظلمه، ويبرِّرون أخطاءه كل هذ طمعاً فيما عنده من مال وجاه وشهرة.

والغزالي يعرف دور هؤلاء معرفة جيدة، فلذلك سمَّاهم بعلماء السوء لأنه في مرحلته الأولى - أي المرحلة البغدادية - كان من هؤلاء وقد صرَّح بذلك - هو نفسه - في أكثر من موضوع خاصة في "المنقذ من الضلال "، حينما أكَّد أنَّ نيته لَمْ تكن خالصة لوجه الله، وإنما كانت لطلب العلم للوصول إلى الجاه والشهرة، أي أنه كان من علماء الدنيا.

أمَّا الآن فقد أقلع عَمَّا كان عليه وأخذ لنفسه مسافة عن السلطة السياسية، وهجر كل ما وصل إليه، وهجر المكان أيضاً، وساح في الأرض طالباً وجه الله، وهو في مرحلته الثانية يمارس الدور الطبيعي الذي يجب على الفقيه القيام به، فالعلاقة بين الفقيه والسلطان يجب ألاَّ تنقطع، وهي واقع ديني يحثُّ عليه الشرع.

أمَّا الخلاف فقد حصل حول طبيعة هذه العلاقة ويدافع عنها بل ينصح بها السلطان، إلاَّ أنه يحدد مَنْ هولاء العلماء وكيف يجب أن تكون العلاقة، إن العالم الفقيه ضروري للسلطان كما أن السلطان ضروري لاستمرار الحياة، يقول الغزالي: "لقد تناول العباد الدنيا بالشهوات فتولَّدت منها الخصومات فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسّط بين الخلق"[1].

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٨.

لذلك يحذِّر السلطان من علماء السوء، وينصحه بالاشتياق الدائم إلى رؤية العلماء وبقصد في الوعظ والمقال، ولا يخاف في الله لومة لائم، وشعار ابتغاء مرضاة الله. ويضرب له مجموعة من الأمثلة ليس من التاريخ الإسلامي - كما مَرَّ بنا - فقط، بل يذكر له قصصاً من التاريخ السابق على الإسلام، خاصة تاريخ الفرس، ويقصّ عليه قصة زاهد حضر بين يدي خليفة، فقال الخليفة: "عظني"، فردَّ عليه قائلاً: "يا أمير المؤمنين إني سافرت إلى الصين، وكان ملك الصين قد أصابه الصمم وذهب سمعه، فسمعته يقول يوماً وهو يبكي: والله ما أبكي لزوال سمعي، وإنما أبكي لمظلوم يقف ببابي يستغيث فلا أسمع استغاثته"[1].

فإذا كان من واجب العلماء والفقهاء النصيحة، لأنهم إنْ سكتوا عن الظلم يصبحون مشاركين فيه فإنه بالمقابل من واجب الحكام أنْ يسمعوا هذه النصيحة ويعملوا بها يقول الغزالي: "ينبغي لصاحب الولاية أنْ يقبل المواعظ التي وعظه بها غيره، فكلّما رأى عالماً سأله أنْ يعظه، وينبغي للعلماء أنْ يعظوا الملوك بمثل هذه المواعظ ولا يغروّهم ولا يدّخرون عنهم كلمة الحق، وكل مَنْ غَرَّهم فهو مشارك لهم"[2].

هناك العديد من الفقهاء الذين اهتموا بالعلاقة بين العلماء والسلاطين أوالملوك، نجد مثلاً أبا الحسن الماوردي في كتابه "أخلاق الملك وسياسة الملك"، يهتم بهذا الموضوع فهو يرى أنَّ على الملك أنْ يعرف فضل العلم ويستبطن أهله: "لأنهم للدين أركان، وللشرع أعوان، والدين

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ١٧.

(٢) نفس المصدر. ص ١٨.

أُسُّ الملك ونظامه.. فليحفظ الملك نظام ملكه بمراعاتهم، وليستظهر لدينه وملكه باستبطانهم"[1]، لأن العلماء هم الأنفع للملك في دينه ودنياه ولأنهم - كما يقول الماوردي - في الدين دُعَاة، وفي الدنيا هواة مع ما ينشر من الفساد بإهمال العلماء.

أمَّا الفرع الثالث، فإن الغزالي ينصح فيه السلطان لتحديد العلاقة مع حاشيته من غير الفقهاء كالغلمان والأصحاب والعمال والنواب، يقول الغزالي: "ينبغي ألا تقنع برفع يدك عن الظلم، لكن تهذِّب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك فلا ترضى لهم بالظلم، فإنك تُسْأل عن ظلمهم كما تُسْأل عن ظلم نفسك"[2].

فعدل السلطان لا يكفي، بل لابدَّ من عدل حاشيته إذْ هو المسئول عنها أمام العباد وأمام الله، خاصة أن هؤلاء البطانة يكونون على اتصال مباشر مع الناس وقد يستغلوّن قربهم من السلطان لإنزال الظلم بالعباد. وهي نفس القضية التي تناولها كل من كتب في الأخلاق السياسية للملوك والسلاطين، فكلهم أوصوا الملوك بالاهتمام بحاشيتهم، فهي سبب نجاحهم وسبب فشلهم في الوقت نفسه، يقول الماوردي: "وليعلم الملك أنه لا استقامة له ولرعيته إلاَّ بتهذيب أعوانه وحاشيته، لأنه لا يقدر على مباشرة الأمور بنفسه وإنما يستنيب فيها الكفاة من أصحابه، لأن سياسات الملوك مقصورة في مباشرتهم لها على أمرين، أحدهما: تدبير أمور

---

(١) أبو الحسن الماوردي: تسهيل النظر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق رضوان السيد المطبعة العربية، ت، ص ٢٨٨.

(٢) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص. ١٨.

الجمهور بآرائهم، والثاني: استناب الكفاة في تنفيذها على وفق أوامره، وما سوى ذلك فالأعوان هم كفلاء مباشرتها وزعماء القيام بأعبائها"[1].

كما أشار ابن أبي الربيع إلى أهمية الأعوان للملك، ضمن كلامه على أركان المملكة وحصرها في أربعة: الملك، الرعية، العدل، التدبير. فالملك عنده مضطر إلى ست آلات: الأبوة، الهمة الكبيرة، الرأي المتين، المصابرة على الشدائد، والمال الجمُّ، أمَّا السادسة - وهي المهمة هنا - فتتعلَّق بـ "الأعوان الصادقين، وحصول ذلك بالتلطُّف بهم ودوام الالتفات إليهم والإكرام لهم، وبهم يشتد عضد الملك ويقوي قلبه"[2].

أمَّا الفرع الرابع فيخصصه الغزالي لنصيحة السلطان بعدم التكبُّر، وأن يعفّ عن الغضب، ويتعوَّد الكرم والتجاوز.

ويعطي الغزالي مجموعة من الأمثلة حول تسامح وحُلم بعض الحُكَّام من التاريخ السياسي الإسلامي، وسير بعض الصحابة والتابعين، كما يورد مجموعة من الأحاديث النبوية التي يوصي بها النبي "بالحلم والعفو وكَظْم الغيظ. ويختتم الغزالي قائلاً: "وهي الجملة من الحكايات والأخبار تنفع في نصيحة الولاة إذا كان أصل إيمانهم ثابتاً - أي عقيدتهم - أثَّر فيهم هذا القَدْر؛ فإنْ لَمْ يؤثر ما ذكرناه فيهم، فقد اخلْوا قلوبهم من الإيمان إلاَّ الحديث باللسان"[3].

---

(١) أبو الحسن الماوردي: أخلاق الملك وسياسة الملك. ص ٣٣١.

(٢) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ناجي التكريتي، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٣، ص ٣٧٧.

(٣) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٢٣.

فالعقيدة المبنية على أصول ثابتة، هي القاعدة الأساسية التي ستبنى عليها جميع الأخلاقيات، فلا قيمة لهذه الفروع إذا كان الأصل الأساسي - وهو العقيدة - مهزوزاً، وقد اهتمَّ من كتبوا في موضوع الأخلاق السياسية في الإسلام بموضوع عفو الملك وسماحته، فهذا ابن طباطبا عند حديثه عن خصال الملك الفاضل: وهي العقل، العدل والعلم، الخوف من الله، والعفو عن الذنوب، وحسن الصفح عن الهفوات.. وهناك من يرى أن الحقد خصلة محمودة في الملك، قال بزرجمهر: "يجب أن يكون الملك أحقد من جمل"[1].

أمَّا الفرع الخامس فهو واجب السلطان في أن يعامل الرعية كما لو كان واحداً منهم فما يرضاه لنفسه يرضاه لكل المسلمين، وما لا يرضاه لنفسه لا يرضاه لأحد من المسلمين، وكأنه واحد من الرعية، خاصة في أمور العدل والاستقامة، فإذا كان لا يرضي الظلم على نفسه فيجب ألاَّ يرضاه على غيره، إذ على السلطان أنْ ينسى أنَّه سلطان، وأنْ يضع نفسه مكان عامة الناس حَتَّى يستطيع أنْ يحسَّ بإحساسهم، وما يشعرون به من فقر وظلم.

إلاَّ أن ابن طباطبا قد تناول موضوع العلاقة بين الملك والرعية من الجانبين، فهناك حقوق للملك على رعيته ومنها: الطاعة، والتعظيم، والتفخيم، والنصيحة.

---

(١) ابن طباطبا الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. ص ١٧.

وهناك من جهة أخرى حقوق الرعية على الملك ومنها: حماية البيضة، وسد الثغور، وتحصين الأطراف، وأمن السوابل، وقمع الدُعَّار، وكذلك الرفق بهم، والصبر على صادرات هفواتهم[1].

أمَّا أبو الحسن الماوردي فقد اهتمَّ بموضوع العلاقة بين الملك والرعية، وأوصى السلطان بحراسة الرعية. "فلأنهم أمانات الله التي استودعه حفظها، واسترعاه القيام بها؛ لا يقدرون على الدفع عن أنفسهم إلاَّ بسلطانه، ولا يصلون إلى العدل والتناصف إلاَّ بإحسانه، وهو منهم بمنزلة ولي اليتيم المندوب لكفالته.."[2].

وكذلك أولَى ابن أبي الربيع عناية كبرى لعلاقة الملك بالرعية، إذْ قسم الرعية إلى أقسام حسب حاجة المملكة لهم، وليخلص إلى ما يجب على الرعية تجاه السلطان.[3]

هكذا نلاحظ أنَّ الغزالي، لم يعط لهذه القضية ما تستحقه من التنظير، بل اكتفى بالتذكير بأهميتها، في حين نجد من كتب قبله في هذا الموضوع قد تناولوه بكثير من الدقة والضبط، فحددوا ما يجب على الرعية تجاه السلطان، وما يجب على السلطان تجاه الرعية. لماذا إذنْ، لم يكن الغزالي في مستوى هذه الكتابات؟ لأن الغزالي لم يكن يهتم بالتنظير بقدر ما كان يمارس دوراً عملياً وفاعلاً، فهو في خطاب مباشر لا يحتاج إلى تنظير بقدر ما ينزع إلى ممارسة تأثير مباشر على السلطان من خلال

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) أبو الحسن الماوردي: أخلاق الملك وسياسة الملك. ص ٢١٤.

(٣) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك. ص ١٨٥.

نصائح عملية يوجِّهها إليه، فلم يكن الغزالي يمارس التنظير بل يمارس الفعل السياسي المباشر.

أمَّا الفرع السادس، فإذا كان الغزالي قد قسم فروع الإيمان إلى قسمين: الطاعة والعدل، فإنه قد أعطى الأولوية والأهمية للعدل وقضاء حوائج الناس، وهي الأسبق والأهم، إذا قيست بنوافل العبادات، فلا يجب أنْ ينشغل السلطان عن مصالح الناس بنوافل العبادات.

وهذا يعني أنَّ الإكثار من العبادات من واجبات ونوافل لا يعصم المسلم العادي كما لا يعصم بدرجة أولى الحاكم إذا كان لا يقيم العدل، يقول الغزالي: "ومتى كان لأحد المسلمين إليك حاجة فلا تشتغل عن قضائها بنوافل العبادات فإن قضاء حوائج المسلمين أفضل من نوافل العبادات"[1].

أمَّا الفرع السابع فيوصي الغزالي للسلطان بالقناعة، وعدم الإسراف في الملذات والشهوات، ويؤكِّد أنه لا عدل بلا قناعة، كما يؤكِّد على السلطان أن يتعامل مع الرعية باللطف والرفق، وألاَّ يستعمل العنف، وأنْ يجتهد في أنْ ترضى عنه رعيته، وذلك بمراعاته الشرع في سلوكه الخاص وفي سلوكه مع العباد.

وحتَّى يضمن السلطان مطابقة سلوكه للشرع عليه استحضار النصائح التي أوردها الغزالي في هذا المؤلَّف السياسي الأخلاقي، وشكَّلت هذه المجموعة الأخيرة من الأخلاقيات الفرعين الثامن والتاسع.

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٢٤.

أمَّا الفرع العاشر من شجرة الإيمان، ففيه يوصي الغزالي السلطان بأن يطلب رضى الرعية بموافقة الشرع، وألا يطلب رضى أحد من الناس بمخالفة الشرع.

ولا يكتمل حديث الغزالي عن شجرة الإيمان عند حدود وصف أصولها العشرة وفروعها العشرة، فهذه الشجرة تُسقى من عينين:

العين الأولى في معرفة الدنيا ولِمَ وجد فيها الإنسان، وهنا يتوجَّه الغزالي إلى السلطان (١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين . ج ٣، ص ١٩٦. بالنصيحة والتذكير بأن الدنيا ليست بدار قرار، وأنها مجرد محطة والإنسان فيها على سفر، فهي مجرد ممر إلى الدار الباقية والخالدة وهي الآخرة، وهنا يضرب له مجموعة من الأمثلة على من يصبر على الدنيا وملذاتها وهي سريعة الزوال، لينال الآخرة وديمومتها ونعمها التي لا تُعَدُّ ولا تُحْصَي، ويحذِّر من الدنيا فإنها ساحرة وفاتنة كالمرأة الفاجرة الخدَّاعة للرجال، تتزيّن لهم حتى إذا تمكَّنت منهم وعشقوها دعتهم إلى بيتها لقتلهم.

ويورد له مجموعة أخرى من الأمثلة، وكثيراً من العظات لكي يؤكِّد على تفاهة الدنيا وحقارتها أمام الآخرة.

ولعلَّ الغزالي قد بالغ كثيراً في ذمه للدنيا، وكان قد أفرد لهذا الموضوع مبحثاً كاملاً في "إحياء علوم الدين" تحت عنوان "ذمٍّ الدنيا".

وكل ما أورده عن هذا الأمر في "نصيحة الملوك" سبق وعرضه في "الإحياء"، حيث يقول - مثلاً - عن الدنيا: "ولكنها في صورة امرأة

مليحة تستميل الناس بجمالها، ولها أسرار سوء تهلك الراغبين في وصالها، فكل مغرور بها إلى الذل مصيره، وكل متكبِّر بها إلى التحسر مسيره، شأنها الهرب من طالبها"[1].

كما لو أن الغزالي يعكس حالته النفسية الخاصة على شكل وصايا وهو الذي يعيش أواخر أيامه، وقد قضى الجزء الأكبر منها في الجري وراء هذه الدنيا، لقد أثرت عليه تجربته الشخصية وسمح لنفسه أنْ يقدِّم النصح والوعظ انطلاقاً من تجربة ذاتية محدودة، في حين كانت الأُمة الإسلامية قد دخلت مسلسل الانحطاط والتخلف حتى النخاع، وكأن عليه كفقيه يملك سلطة عملية أنْ يدعو السلطان إلى تعمير الأرض للبناء والتشييد، وتقوية الأمة اقتصادياً وعسكرياً، وإرجاعها إلى ما كانت عليه في أوج الدولة العباسية، خاصة أنَّ الحروب الصليبية كانت تدور رحاها بمقربة منه، وهو في غَفْلَةٍ عنها وكأن الأمر لا يعنيه، ولا يعني الأمة الإسلامية ودولتها.

إنه خطاب استسلام ونكوص أسهم في تعميق مسحة التخلف والانحطاط التي بدأت مع تمزق الإمبراطورية العباسية، وتراجع العقلانية الإسلامية ممثَّلة في شخص المعتزلة والفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا.

فليس من الإسلام أنْ يذكر الدنيا ويذمَّها، فالإنسان جاء لتعميرها، ودعوة الغزالي التي تحطُّ من شأن الدنيا - سواء في "نصيحة

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج٣، ص١٩٦.

الملوك" أو في "الإحياء" - قد جاءت من رجل شعر بأن مجهوداته في طلب الحياة والجاه والمال لم تكن صائبة، وأنَّ كل ذلك ليس الطريق الصحيح، إنه خطاب يأس وندم على ماضيه انعكس إيجابا على موقفه من السلطة وعلاقتها مع الرعية، وسلباً على أفكاره كسلطة علمية أنتجت أفكاراً رافضة للدنيا ولكل اجتهاد فيها، وهو الخطاب الذي سيطر للأسف على آلية الإنتاج في العقل العربي.

أمّا العين الثانية فهي معرفة النفس الآخرة، وهنا يورد الغزالي مجموعة من القصص والأخبار، يؤكد فيها أن الآخرة في دار البقاء والخلاص، وأنه لا يجب أن نغترَّ بالدنيا مهما وصل فيها الإنسان من الملك والجاه والمال والشهرة، فكل ذلك لن يغني عنه شيئاً إذا جاء مَلَك الموت ليقبض روحه، ويذكر قصص الملوك والعظماء والجبابرة مع مَلَك الموت وحكاية سليمان بن داود، لذلك يوصي السلطان بذكر الموت ووضعه نصب عينيه، فذكر الموت يمحو الذنوب، ويبرِّد حب الدنيا في القلوب.

هكذا ينتهي الغزالي من شرح وتفصيل القول في الإيمان، الذي اعتبره الشرط الضروري الذي يجب أن يتوافر في السلطان أو أي حاكم يسوس المسلمين، وشبَّه هذا الإيمان بشجرة لها عشرة أصول وعشرة فروع وعينان هما مصدر الحياة لتلك الشجرة، إلاَّ أن كل ماجاء في وصف شجرة الإيمان هذه في كتاب "نصيحة الملوك" سبق أنْ تكلَّم عنه الغزالي

بتفصيل واستفاضة في موسوعته الدينية الأخلاقية "إحياء علوم الدين" خاصة في كتاب "قواعد العقائد"، فالغزالي لم يأتِ بجديد حينما أراد أنْ يشرح للسلطان العقيدة الإسلامية، وهذا أمر طبيعي فليس هناك فرق في العقيدة بين عامة الناس والملوك والسلاطين، وحينما تقارن عقيدة السلطان في "نصيحة الملوك"، وماجاء من فصول في كتاب "قواعد العقائد" نجد نفس الأفكار ونفس الترتيب ونفس الصياغة، فعلى مستوى بناء عقيدة السلطان؛ ليس هناك جديد أو شيء يُضاف إلى أركان عقيدة العامة من الناس.

كان الغزالي قد بسط مشروعه الفكري الشامل في "الإحياء"، قبل أنْ يدخل في التفاصيل بمجرد أن تخلَّص من هيمنة السلطة، فقد انفجرت مكبوتاته العلمية والشريعة والأخلاق، بما في ذلك الأخلاقيات السياسية، وعودة الغزالي إلى الدين الإسلامي لإحيائه بعد أنّ مات تجعلنا نتساءل: هل مات الدين وماتت علومه بين الناس؟ أو أن الدين وعلومه قد ماتا في نفس الغزالي؟

أعتقد أن الدين الإسلامي وعلومه قد ماتا في نفس الغزالي، بعد أنْ جاء إلى بغداد ليهتمَّ بتحصيل علوم أخرى غير دينية كالفلسفة وعلومها ليؤلِّف في هذه المواضيع بعد التحصيل، فأنتج مؤلفات غير علمية - أعني غير يقينية - وهي التي سميناها - كما سمَّاها الغزالي - كتباً كلامية سجالية ذات أهداف مباشرة مرتبطة بالصراع حول السلطة.

والغزالي الذي تكوَّن تكويناً إسلامياً صرفاً، ونبغ في العلوم الدينية من فقه وأصول، لم يستمر بعيداً عن علوم الدين فقد استطاع الإفلات من شباك السلطة، ليعود إلى إحياء هذه العلوم في نفسه وبين الناس.

إذا كان ذلك ينطبق على العقيدة، فإنَّ الأخلاق عند الغزالي لا تختلف بين عامة الناس والسلاطين أو الحُكَّام، وما الضوابط الأخلاقية التي وضعها الغزالي للحكّام إلاَّ بمثابة قيود تحدّ من طغيان سلطتهم على رعاياهم.

ولعلَّ العلاقة بين السلطان والرعية وضوابطها الأخلاقية هي الجديد عند الغزالي في "نصيحة الملوك"؛ إلاَّ أن الذي يمكن أنْ يُعَاب على الغزالي هو عدم تجاوزه مرحلة النصح والوعظ إلى درجة التنظير السياسي لعلاقة الحاكم بالرعية، غير أنَّ العذر الذي يمكن أن نجده للغزالي، هو أنه لم يكن في برج عال؛ بل كانت تربته المعيشية والتصاقه بالواقع، هما ما جعلاه يبتعد عن التنظير والاقتراب من المشاكل المعيشية، وإذا كانت كل النصائح التي ضمنَّها شجرة الإيمان تتعلَّق بشخص الحاكم وعلاقته بالله والرعية، فإن الغزالي قد خصص جزءاً كبيراً من كتابه "نصيحة الملوك" للاهتمام بالمُلْك كمؤسسة، وذلك من خلال سياسة الدولة أولاً، ثم بطانة السلطان أو الحاكم من أعوان - وهم رجال الدولة - ثانياً.

الفصل الثاني

الفلسفة السياسية ووظيفة الدولة عند الغزالي

أولاً: المُلك كمؤسسة بين العدل والسياسة

رفع الغزالي الملوك والسلاطين إلى درجة عليا فوق جميع الناس، وخصَّهم بمكانة رفيعة انطلاقاً من المهمة الكبيرة والخطيرة التي كلَّفهم بها الإسلام.

لذلك وضعهم في مرتبة تقارب مكانة الأنبياء، ويقول متوجهاً بالكلام إلى السلطان ملكشاه الذي خصّه بنصائحه، ومن خلاله إلى كل حاكم مسلم: "أعلمْ وتيقن أنَّ الله - سبحانه وتعالى - اختار من بني آدم طائفتين وهم الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - ليبيّنوا للعباد على عبادته الدليلَ، ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيلَ، واختار الملوك لحفظ العباد بعضهم عن بعض"[1].

فالله هو الذي يختار الملوك كما يختار الأنبياء، لذلك وجِبت طاعتهم ومحبتهم لأنهم ظلُّ الله في الأرض، فلا تجوز معصيتهم، حتى لو خرجوا عن الإسلام واشتغلوا بالظلم والفساد ولَمْ يراعوا حرمات الله والعباد، فكل ما يملكه المسلم هو الدعاء لهم بالهداية وتقديم النصح لهم

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٤٠.

والإرشاد؛ بل إن اللـه قد يمتحن عباده بحاكم ظالم ليعرف مـدى صـبرهم عـلى قضاء اللـه وقدره.

وبالرغم من التغيير الإيجابي الذي طرأ على التفكير السياسي للغـزالي، إلاّ أنه أحياناً - وكباقي فقهـاء السـنة - يؤكّـد عـلى رجعيـة وتخلـف نظرتـه تجـاه السلطة، خاصة عندما يؤكِّد أن اللـه هو الذي اختـار الملـوك، مـع أنـه مـا مـن ضمانة بأن كل الملـوك عـادلون، بـل القلـة القليلـة فقـط حققـت العـدل، أمّـا الأكثرية فكانوا ظَلَمَة ومستبدين، فهل يعنـي هـذا أن اللــه هـو الـذي يختـار الظالمين ليكونوا ملوكاً وسلاطين متسلِّطين على رقاب العباد؟

الكريمة القائلة بـأن اللــه {يـؤتي الملـكَ مَـنْ يشـاء وينـزع الملـك ممـن يشاء}{٣ : ٢٦}.

وليس الغزالي وحده الـذي يؤكّـد عـلى أن المُلْك نعمـة مـن اللــه، وأن اللـه هو الذي يختار الملوك والسلاطين، بل إنَّ الفكر الإسلامي كله يكـاد يتفـق على هذا الرأي باستثناء بعض الفرق المعارضة في تاريخ الإسلام السياسي.

فابن أبي الربيع مثلاً يؤكّد أن اللــه هـو الـذي كَـرَّم الملـوك بهـذه النعمة، ولهذا تجب طاعتهم، يقول: "إن اللـه - جَلَّ جلاله - خَصَّ الملوك بكرامتـه ومَكَّـن لهـم في بـلاده، وخـوَّلهم عبـاده، أوجـب عـلى علمائهـم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم طـاعتهم. فقـال تعـالى: {وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفـع بعضـكم فـوق بعـض درجـات}

(٦:١٦٥)، وقال تعالى: {وأطيعوا اللـه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم.}(٤:٥٩)[١].

لعلَّ موقف الفكر الإسلامي تجاه الملك في المجتمع وهو أنه من اختيار اللـه، وأنَّه خَصَّه بكرامته، وأن اللـه هو الذي مَكَّنه في بلاده، هو ما رفع - تدريجياً - مكانة الملوك والحكام عموماً إلى مكانة اللـه، فاللـه في السماء، والحُكَّام في الأرض: نفس الأوصاف ونفس الوظائف، بل تكاد صورة اللـه تتحد مع صورة الحاكم في التصور الاجتماعي لوظيفة القوتين.

إلاَّ أن للغزالي كتاب آخر سكت عنه كثير من الذين أرَّخوا لأبي حامد الغزالي، هذا الكتاب - إنْ صَحَّت نسبته إلى الغزالي - سيغير، أو بالأحرى، سيفرض علينا أن نتعامل مع أفكار الغزالي السياسية بحذر شديد، لأنها متنوعة لدرجة التناقض. والكتاب هو "سر العالمين وكشف ما في الدارين"، وقد صنَّفه بويج ضمن الكتب المزورة [٢] أو المُحَرَّفة، وكذلك عبد الرحمن بدوي في كتابه "مؤلفات الغزالي" صنَّفه ضمن الكتب المنحولة [٣].

في هذا الكتاب يضع الغزالي برنامجاً سياسياً وأيديولوجياً وعسكرياً لَمنْ أراد الحصول على المُلْك، وهذا يعني أن المُلْك ليس هبة من اللـه؛ بل هو صراع بين الناس. يقول الغزالي: "أعلم أن المُلْك عظيم وعقيم، عليه وقع الاشتباك والمناقشة بين الصالح والطالح، والخاسر والرابح، فمنه

---

(١) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك. تحقيق ناجي التكريتي، ص ١٧٤.

(٢) Biuyges, Maurice: Chronologie des Oeuvres D,Al-Ghazali. P. ٧٥

(٣) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي. ص ٢٢٥.

يتشعب الحَسَد، وكل عَرَضٍ وغَرَض مُزَعْزِع. فلابدَّ من أصل ومرتبة، وتحصيل وصبر، وجمع أموال لبلوغ الآمال. وأم الغرر في تحصيله؛ علو الهِمَّة كما قال معاوية - رضي اللـه تعالى عنه -: "همّموا بمعالي الأمور لتناولها فإني لم أكن للخلافة أهلاً، فهممت بها، فنلتها". وقد سردت لك قصص الأولين، فانظرْ في أخبارهم وآثارهم، فما بلغ أحد درجة المُلْك بأب وأم غير قليل، وكم نُزِع الملك من يد وارث مستحق مثل بيت نبينا محمد [(١)].

والغزالي في هذا النصِّ يتوجه إلى جماعة من ملوك الأرض طلبوا منه أنْ يضع لهم كتاباً معدوم المثل، لنيل مقاصدهم واقتناص المُلْك وما يعينهم على ذلك.

إذن المُلْك من خلال هذا النص ليس هبة من اللـه، بل هو شيء يسعى إليه الإنسان بجميع الوسائل الشرعية وغير الشرعية. وهذا موقف أو رأي مخالف لما عُرِف في الفكر السياسي الإسلامي، وذلك بغضِّ النظر إنْ كان هذا النصُّ أو المؤلَّف عموماً صحيح النسبة إلى الغزالي، أو - كما قال عنه مَنْ أرَّخوا لكتب الغزالي - أنه منحول.

ونعود للرأي الثابت عند الغزالي من خلال كتاب "نصيحة الملوك" من أن اللـه - جَلَّ جلاله - هو الذي خصَّ الملوك بهذه النعمة. إلاَّ أنه يحاول أنْ يقيّد من الحرية المطلقة التي يتمتع بها الحاكم، وذلك بوضع شروط سياسية وأخلاقية تلجم حريته وتحد منها، هذه الشروط والضوابط على شكل أخلاقيات يجب أنْ تتوافر في الحاكم، وقد جعلها الغزالي

(١) أبو حامد الغزالي: سر العالمين وكشف ما في الدارين. دار الكتب العلمية، بيروت١٩٨٨، ص ٥.

أساس الحكم: وهي العدل، والسياسة، والاستفادة من سير الملوك السابقين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، خاصة حكام الفرس الذين كانوا يتميزون بوجود نظام سياسي في دولتهم ولهم تقاليدهم في الحكم.

١ - فلسفة العدل عند الغزالي

يعرِّف الغزالي العدل بأنه: عدل السلطان بين العباد، وتجنبه الظلم والجور حتى يدوم ملكه، لأن دوام الملك لا يتمَّ إلأ بالعدل. وقد قال النبي: "الملك يبقى مع الفكر، ولا يبقى مع الظلم".

ذكر الغزالي هذا الحديث النبوي - الذي لا نعرف مدى صحته - ليفتح الطريق أمام سرد مجموعة من الأمثلة عن العدل والاستقامة من تاريخ الأمم السابقة على الإسلام، خاصة من تاريخ الفرس. وهذا يؤكِّد مدى حضور النظام السياسي الفارسي في تصور الغزالي السياسي لنظام الحكم.

ويخرج الغزالي هنا عن القاعدة الشائعة في المؤلفات السياسية الإسلامية، وهي التشبث بسيرة النبي "وتجربة الخلفاء الراشدين في بناء الدولة الإسلامية، خاصة عمر بن الخطاب الذي سبق ونظر إليه بوصفه نموذجاً للعدل والإنصاف والمساواة بين الناس والسهر على إعطاء المسئولية - التي كُلِّف بها - حقها من الرعاية.

ويوجه الغزالي خطابه إلى السلطان ملكشاه ومن خلاله إلى كل حاكم إسلامي قائلاً: "فينبغي أنْ تعلم أن عَمَارة الدنيا وخرابها من

الملوك، فإذا كان السلطان عادلاً عمرت الدنيا وأمنت الرعية كما كانت عليه في عهد اردشير وأفريدون وبهرام كور وكسري أنوشروان. وإذا كان السلطان جائراً خربت الدنيا كما في عهد الضحاك وأفراسيان وبرزدكنه الخاطئ"[1].

وعندما يضرب الغزالي الأمثلة بعدل واستقامة الملوك السابقين على الإسلام، فإنه يؤكِّد على حرصهم على العدل بين الناس وعلى عمارة الأرض، والتباهي بالزراعة والعمارة، وإلى غير ذلك من الأعمال العمرانية للعمل على تمدُّن وتحضر البلاد. في حين اقتصر في سيرة الحكام المسلمين - بما فيهم الخلفاء الراشدين - على التركيز على الجانب الأخلاقي، والخوف من يوم العقاب، والالتزام ببرنامج أخلاقي يومي يراعي فيه ضرورات العالم الأُخروي، وأن الدنيا لا قيمة لها، وهي نفس النصائح التي وجَّهها في مجملها للسلطان ملكشاه ومن خلاله لكل حاكم، دون اهتمام من الغزالي بجانب تقوية الدولة.

لم يضع الغزالي في "نصيحة الملوك" نظرية في الحكم أو برنامجاً للدولة، سواء من الناحية السياسية أو العسكرية، حتى تضمن البقاء والاستمرار، خاصة أمام التحديات التي تتعرَّض لها الدولة الإسلامية، سواء التحدي الداخلي بسبب التنافس على السلطة الذي مَزَّق وحدتها السياسية وقسمها جغرافياً إلى عدة دويلات، أو أمام التحدي الخارجي

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٤١.

المتمثِّل في الحملات الصليبية. إلاَّ أن الغزالي يشير أحياناً إلى القوة العسكرية والاقتصادية مجرد إشارة عابرة - غير مؤسسة لا نظرياً ولا واقعياً - كأنْ يؤكِّد مثلاً أنَّ الدين بالمُلْك، والمُلْك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين الناس. إذنْ العدل هو أساس كل شيء عند الغزالي، فلو وجد العدل فلا حاجة لأي شيء آخر، مهما عَظُمَت قيمته. ومن الأمور المهمة التي يذكرها الغزالي تحت باب العدل، في كتاب "نصيحة الملوك"، وهو ينصح السلطان بأن يكون حازماً وشديداً في التعامل مع مَنْ يُتَّهم في دينه، يقول الغزالي: "وإنْ علم - أي السلطان - أنَّ في ولايته مَنْ يُتَّهَم بدينه ومذهبه أمر بإحضاره وتهديده وزَجْره ووعيده. فإن تاب وإلاَّ أوقع عليه العقاب ونفاه عن ولايته"[1].

إنه النصُّ الوحيد في كتاب "نصيحة الملوك" الذي يذكر فيه الغزالي مَنْ يُتَّهمون في دينهم وهذا مقبول في مجتمع إسلامي. أما أنْ يُتَّهم في مذهبه بمعنى إذا كان خارجاً عن مذهب الدولة وهو المذهب الرسمي للإسلام، فهذا فيه عودة من الغزالي إلى مرحلته البغدادية، فلا نعرف بالتحديد ماذا يقصد الغزالي بالاتِّهام في مذهبه. لقد اختفى هذا النوع من التفكير نهائياً لدى الغزالي في المرحلة الثانية من حياته الفكرية السياسية والمعرفية، إذْ لم يعد يهتم بالصراعات المذهبية بين الفرق الإسلامية.

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٤٨.

ومَنْ هؤلاء الذين يُتَّهمون في دينهم ومذهبهم؟ لا شك أنهم المعارضون للسلطة السياسية، فكيف يتهدَّد مَنْ يدين بغير الإسلام؟ أين تسامح الإسلام مع أهل الديانات الأخرى؟ وكيف يطلب من السلطان أنْ يكون متشدداً وحازماً مع مَنْ يُتَّهم في مذهبه، وهو العائد من معركة أيديولوجية اختفت نغمتها ومصطلحاتها وجهازها المفاهيمي نهائياً في هذا الكتاب، وفي غيره من الكتب التي ألَّفها الغزالي بعد الخروج من بغداد.

خاصة أنَّ الغزالي قد ادَّعى أنَّه شكَّ في كل شيء في مرحلة من تفكيره، وكأنه أراد أن يعبر بذلك عن عدم قناعته بالجدال والسجال الذي كان يدور بين الفرق الدينية المتنافسة على السلطة، وكأنه يستدل بشكِّه هذا على جملة من التساؤلات: مَنْ يملك الحقيقة الدينية؟ وما هو مقياس الحقيقة الدينية؟ وما دام الصراع سياسياً بالدرجة الأولى، والدين ما هو إلاَّ غطاء لتمرير القناعات السياسية، كيف سيحاكم هذا السلطان التركي الأصل والبعيد عن مركز الإسلام - نشأة وتعلماً - انطلاقاً من الإسلام؟

هنا ولأول مرة يثير الغزالي مسألة القوة العسكرية إلاَّ أنه يذكرها لينصح السلطان لتوجيهها نحو أعداء المذهب السني، في الوقت الذي كان فيه الإسلام ككل بمذاهبه مهدَّداً من طرف الصليبيين، يقول: ".. ويعز الإسلام، ويستديم عمارة الثغور بإنفاذ العساكر والحُماة إليها، ويجتهد في إعزاز الحق وإعادة رونق السنة النبوية والسيرة المرضية، لتحمد عند الله طريقته، وتعظم في الخلق هيبته، وتخاف سطوته أعداؤه"[1].

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٤٨.

وقد أولى الغزالي عناية كبرى لمفهوم العدل في "الإحياء" من خلال استعراض سير الخلفاء الراشدين، خاصة عمر بن الخطاب وذلك تحت باب "أمر الأمراء والسلاطين بالمعروف ونهيهم عن المنكر"[1].

وقد أكد أهمية العدل في استمرار سلطة الملك، والعدل عنده ليس جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل، إذ نرى للغزالي مفهوماً آخر للعدل في كتاب "ميزان العمل" يقوم على قوة السلطة وضعف الرعية. ولعلَّ كتاب "ميزان العمل" من كتبه الأولى، يقول الغزالي: "أمَّا العدل فهو حالة للقوي الثلاث في انتظامها على التناسب لحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد، فليس هو جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جُمْلَة الفضائل، فإنه مهما كان بين الملك وجنده ورعيته ترتيب محمود يكون الملك بصيراً قاهراً وكون الجند ذوي قوة وطاعة، وكون الرعية ضعفاء سلس الانقياد، قيل إن العدل قائم في البلد ولن ينتظم العدل بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم"[2].

ويذكر الغزالي أنواع العدل: العدل في مملكة البدن. والعدل في أخلاق النفس، والعدل في المعاملة. أمَّا العدل في السياسة، فإن الغزالي يرى أنَّ ترتيب أجزاء المدينة ترتيباً يشابه ترتيب أجزاء النفس حتى تكون المدينة في ائتلافها وتناسب أجزاءها وتعاون أركانها على الغرض المطلوب من الاجتماع.

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. الجزء الثاني، ص ٣٣٧.

(٢) أبو حامد الغزالي: ميزان العمل. ص ٦٨.

ويؤكِّد الغزالي على فهم سلبي لمفهوم العدل ليقسم الناس إلى مَنْ يشتغل ومَنْ لا يشتغل بل يشغِّل الناس لصالحه، يقول إن العدل في السياسة هو أن: "ينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم، وإلى خادم ليس بمخدوم، وإلى طبقة يُخدمون من وجه ويَخْدِمون من وجه آخر - كما ذكرناه في قوى النفس"[1].

وقد يبدو أنَّ هناك تناقضاً في مفهوم الغزالي للعدل، لكن إذا استحضرنا التقسيم الذي قمنا به في هذا البحث بين موقفين للغزالي: الأول قبل "الإحياء" وهو المرحلة البغدادية حيث كان همُّه الوحيد الدفاع عن السلطة، والثاني بعد "الإحياء" عندما أخذ الغزالي صالح الرعية، فليس هناك تناقض بين الموقفين يعبر عن مرحلة تختلف عن الأخرى. ولقد جعل ابن أبي الربيع العدل أحد أركان المملكة الأربعة، وهي: الملك، والرعية، والعدل، والتدبير، ويعرِّف العدل قائلاً: "فهو حكم الله، والدليل على شرف منزلته إطباق الأمم عليه مع اختلاف مذاهبهم، فليس منهم إلاَّ مَنْ يوصي به ويعرف فضله"[2].

أما ابن طباطبا - المعروف بابن الطقطقي - فيعرِّف العدل قائلاً: "وهو الذي تُستَنفر به الأموال، وتعمر به الأعمال وتستصلح به الرجال، فكلَّما توفَّر العدل ازدهرت الدولة".

---

(١) أبو حامد الغزالي: ميزان العمل. ص ٦٨.

(٢)ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك. ص ١٨٨.

ويورد ابن طباطبا سؤالاً يستحق الاهتمام حيث يقول: "إنه لما فتح السلطان هولاكو بغداد في سنة ست وخمسين وستمائة، أمر أن يستفتي العلماء: أيُّهما أفضل: السلطان الكافر العادل، أم السلطان المسلم الجائر؟ ثُمَّ جمع العلماء بالمستنصرية لذلك، فلمَّا وقفوا على الفُتيا أحجموا عن الجواب"[1]، ويضيف قائلاً: "إنه كان في الجَمْع رضي الدين على بن طاووس، وفضَّل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده".

وهذا يظهر أهمية العدل لدي ابن طباطبا وقد سبق أنْ عرضنا موقفاً مشابهاً للغزالي في "إحياء علم الدين". لكن إذا طرحنا السؤال الآتي على الغزالي: ما هو الموقف من السلطان أو الحاكم الجائر؟ لا يعطي الغزالي إجابة محددة، بل يؤكد فقط على ضرورة أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وأن معارضته أو خلعه إنْ كان سيثير الفتنة بين لمسلمين، فالإبقاء عليه أفضل، وقد سبق أن شرحنا موقف الغزالي هذا[2].

بعد أنْ أكَّد الغزالي على أهمية العدل بالنسبة للسلطان لكي يدوم ملكه، انتقل إلى صفة أخرى يجب أن تتوفَّر في تدبير السلطان - ومن غيرها يكون الدين والملك في خطر - ألا وهي السياسة.

---

(١) نفس المصدر. ص١٤.

(٢) هذا موقف الغزالي ، وقد عبَّر عنه في الإحياء باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج ٢، ص ٣٣٧.

٢- مفهوم السياسة عند الغزالي

يستعمل الغزالي كلمة السياسة في معنيين:

المعنى الأول يورده كمرادف لمعنى التدبير والتسيير، وهو المعنى اللغوي في اللغة العربية لكلمة سياسة، يقول الغزالي: "وأعني بالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، وهي على أربع مراتب: الأولى وهي العليا: سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهرهم وباطنهم. الثانية: سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً لكن على ظاهرهم لا على باطنهم. الثالثة: سياسة العلماء وحكمهم على باطن الخواص فقط. والرابعة: سياسة الوعّاظ والفقهاء وحكمهم على باطن العامة فقط، فأشرف هذه السياسات الأربع بعد النبوة ؛ إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس"[١].

ويعلّق أحد الباحثين وكان من أوائل مَنْ تناول موضوع السياسة عند الغزالي، على هذا المفهوم معتبراً السياسة عند الغزالي مفهوماً أخلاقياً، والمقصود بها التعليم والتهذيب والإرشاد وهو معنى رحب واسع [٢].

وهذا هو المعنى الذي يمكن استنتاجه من مفهوم السياسة عند الغزالي سواء في "الإحياء" أو في غيره من المؤلفات الأخرى، إلاّ أن الغزالي يورد المفهوم بمعنى آخر في كتاب "نصيحة الملوك".

---

(١) أبو حامد الغزالي: ميزان العمل. ص ٢٨.

(٢) محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الغزالي، مهرجان في دمشق ١٩٦١، صادر عن المجلس الأعلى لرعاية الشباب والأدب والعلوم الاجتماعية، مصر ١٩٦١، ص ٤٤٩.

فالسياسة عنده في "نصيحة الملوك" التي اعتبرها صفة ضرورية إلى جانب العدل لاستمرار الحكم؛ معناها الشِّدة والحَزم في تدبير أحوال الرعية، أي القسوة وإحكام القبضة على الرعية، يقول الغزالي: "فيجب على السلطان أنْ يعمل بالسياسة، وأنْ يكون مع السياسة عادلاً، لأنَّ السلطان خليفة الله ويجب أنْ تكون هيبته بحيث إذا رأته الرعية خافوا ولو كانوا بعيداً، وسلطان هذا الزمان ينبغي أنْ تكون له أوفى سياسة وأتمّ هيبة، لأن أناس هذا الزمن ليسوا كالمتقدمين، فإنَّ زماننا هذا زمان ذوي الوقاحة والسفهاء وأهل القسوة والشحناء، وإذا كان لسلطان منهم ضعيفاً أو كان غير ذي سياسة وهيبة، فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد، وأن الخلل يعود إلى الدين والدنيا" [1]. إذنْ المعنى الذي يضمِّنه الغزالي لمفهوم السياسة هو الشدّ والحزم مع الرعية في تدبير أمور المملكة، وهو نفس المعنى الذي نجده عند أغلب مَنْ كتب في موضوع السياسة. يقول ابن طباطبا في تعريف السياسة: "وهي رأس مال الملك، وعليها التعويل في حقن الدماء، وحفظ الأموال، ومنع الشرور، وقمع الدُّعَّار والمفسدين، والمنع من التظالم المؤدّي إلى الفتنة والاضطراب" [2].

وبالإضافة إلى عدل السلطان وسياسته؛ ينصحه الغزالي بمجموعة من النصائح تتعلّق بشخصه، وهي عبارة عن البرنامج اليومي له الذي يوزِّعه الغزالي بين العبادة، والسياسة، والأكل، والراحة، والترفيه عن النفس، أي أن برنامج السلطان اليومي ينقسم إلى:

---

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٣٦.

(٢) ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية. ص ٢٠. ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ص ١٧.

١ - قسم لطاعة اللـه وعبادته.

٢ - قسم للنظر في شؤون الرعية، وإنصاف المظلومين، والجلوس بين العلماء والعقلاء، ولتدبير الأمور، وسياسة الجمهور، وتنفيذ المراسم، والأوامر، وكتابة الكتب، وإرسال الرسائل.

٣ - قسم للأكل والشرب، والتزوّد من الدنيا، وأخذ الحظوظ من الفرح والسرور.

٤ - وقسم للصيد، ولعب الشطرنج والكرة، وما أشبه ذلك.

ويضع الغزالي للحاكم برنامجاً يومياً طبقاً للتصور الإسلامي فهو موزَّع بين مشاغل الدنيا من سياسة وأعبائها وبين الراحة واللهو والتنفيس. فإن كان للرعية على السلطان حقّ الاهتمام بشؤونهم؛ فإن للسلطان على نفسه حق الراحة والتنفيس، وهناك أيضاً مشاغل الآخرة وبرنامج الطاعة وعبادة اللـه.

إذن ينقسم يوم السلطان عند الغزالي بين العبادة والعدل والراحة، أو حق اللـه وحق العباد وحق نفسه.

ثمّ انتقل الغزالي إلى الاهتمام بسلوك السلطان أو الحاكم، ووضع برنامج هذا السلوك، ورسم خطواته الرئيسية، ومن المواصفات السلوكية التي يجب أنْ يتحلّى بها الحاكم أنْ يكون وقوراً حليماً، فالحلم مطلوب لَدَى الحاكم لأنه يتحكَّم في مصير الأُمَّة الإسلامية، وهو قدوتها، وأن يتصف بأربع صفات هي: العقل والعدل والصبر والحياء، وأن ينفي عنه

الحسد والكبر وضيق الصدر. وأن يُقرِّب دائماً العقلاء، ورجال الدين، ويجالس العلماء، ويقلع عن الأعمال المذمومة.

كل ما تقدّم أورده الغزالي على شكل حكايات من التاريخ السياسي لملوك وحكماء الفرس، خاصة الملك أنوشروان الذي يقول عنه الغزالي: "وهو الذي فاق ملوك إيران، بعدله ونصفته، وتدبيره وسياسته، وذلك جميعه ببركات نبينا محمد"، لأنه ولد في زمانه، ووجد في أوانه، وعاش أنوشروان بعد مولده سنتين، والنبي افتخر بأيامه فقال: "ولدت في زمن الملك العادل كسرى أنوشروان"[1].

تكاد الصفات التي يطلب الغزالي أنْ يتحلى بها الملك تتشابه مع الصفات السلوكية التي اشترطها مَن اهتموا بموضوع السياسة في الفكر الإسلامي العربي. فابن طباطبا يتكلّم عن الخصال التي يجب أنْ تتوافر في الملك الفاضل وهي: العقل، العدل، العلم والخوف من الله والعفو عن الذنوب وحسن الصفح عن الهفوات، وإنْ كان يرى أن الحقد خصلة محمودة في الملك، قال بزرجمهر: "يجب أن يكون الملك أحقد من جمل"[2]. بالإضافة إلى صفة الكرم، والهيبة والسياسة - التي يوردها بنفس معناها لدى الغزالي - أي بمعنى الشدة والحزم - يقول ابن طباطبا: "وهي رأس مال الملك، وعليها التعويل في حقن الدماء وحفظ الأموال، ومنع

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك، ص ٤٣.

(٢) ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ص ١٧.

الشرور، وقمـع الـدُعّار والمفسـدين، والمنـع عـن الـتظلم المـؤدِّ إلى الفتنـة والاضطراب"[1]. كذلك لابدّ للملك من الاطِّلاع على غوامض المملكة.

وبذلك لا نجد فرقاً كبيراً بين الأخلاق أو الصفات السلوكية التي يشترطها الغزالي في "نصيحة الملوك" كخصال يجب أنْ يتحلى بها الحاكم، والصفات التـي يذكرها ابن طباطبا كخصال للملك الفاضل.

إلاَّ أن الغزالي - ومعه كثير ممَّنْ تكلَّمـوا في موضـوع الأخـلاق السياسـية للسـلطان - رأى أن الملـك لـيس وحـده المسـؤول عـن العـدل وأمـور الرعيـة والمملكة، بل إن هناك حاشية الحاكم، وهم الأقرب إلى الناس، لأنهـم يتمتعـون بنفس الامتيازات السلطوية التي للحاكم؛ بل إن حاشية الملك أقرب إلى النـاس، لأنهم على اتصال مباشر بالرعية، وأهـم عنـاصر هـذه الحاشـية أو البطانـة هـم الوزراء.

ثانياً: أخلاقيات الجهاز التنفيذي للدولة

خصَّص الغزالي الجزء الأول مـن كتابـه "نصـيحة الملـوك" للنصـائح التي بها يتمُّ بناء شخصية السلطان، وهي عبارة عن شروط يجب توفرها فيه، منها ما يتعلَّق بالاعتقاد - وهي أصـول الإيمـان - ومنهـا مـا يتعلَّـق بالعبادات والمعاملات - وهـي فـروع الإيمـان - وقـد قسـمها الغـزالي إلى قسمين: الطاعة والعدل، وشبَّه الإيمـان بشـجرة، ولهـذه الشـجرة عينـان: الأولي معرفة الدنيا، والثانية معرفـة الآخـرة، وأضـاف إلى هـذه الصـفات

---

(١) نفس المصدر . ص ٢٠ .

الشخصية صفتين تتعلّقان بعلاقة السلطان بالرعية، وهما: العدل وما يقتضيه من استقامة ونزاهة، والسياسة وقد أوردها الغزالي في هذا السياق بمعنى: الحزم والشدة.

والعدل، وشبّه الإيمان بشجرة، ولهذه الشجرة عينان: الأولى معرفة الدنيا، والثانية معرفة الآخرة، وأضاف إلى هذه الصفات الشخصية صفتين تتعلّقان بعلاقة السلطان بالرعية، وهما: العدل وما يقتضيه من استقامة ونزاهة، والسياسة وقد أوردها الغزالي في هذا السياق بمعنى: الحزم والشدة.

أمَّا الباب الثاني من كتابه فقد خصّصه للحديث عن أعوان الملك وحاشيته: كيف يكون الجهاز أو الديوان الملكي الذي سيساعد الملك في القيام بأعباء هذه المسؤولية؟ ووضع الغزالي على رأس المسؤولين والمساعدين للسلطان شخصية الوزير.

والوزير في النظم القديمة، هو الرجل الثاني في الدولة، فهو بمثابة رئيس الحكومة في الأنظمة المعاصرة، وفي الدولة العباسية لم يكن هناك وزراء؛ بل وزير واحد والباقي كلهم كُتَّاب دواوين.

والغزالي إنْ كان يؤكِّد على أهمية دور الوزير في النظام السياسي، فهذا راجع للدور الكبير الذي لعبه عدد من الوزراء في التاريخ الإسلامي وغير الإسلامي، ولعلَّ أكبر شخصية هي تلك التي عايشها الغزالي أي شخصية نظام الملك وأقوى وزراء السلاجقة، إذْ إليه يرجع الفضل في تقوية الدولة السلجوقية سياسياً وعسكرياً وأيديولوجياً.

والغزالي عندما ينصح السلطان باختيار الوزير المناسب، فإنه يذكر له الصفات المفروض توفّرها في الوزير، وكأنه يصف شخصية نظام الملك.

والغريب أن الغزالي لا يذكر نظام الملك بالإسم، خاصة في كتاب "نصيحة الملوك"، رغم أنه ذكر مجموعة من الأمثلة عن وزراء آخرين، هل أراد الغزالي أنْ يقطع نهائياً صلته بمرحلته الأولى؟ أم أن هناك سراً في علاقته مع نظام الملك؟ خاصة وأن هذا السكوت - وإنْ كان مبرراً في هذه المرحلة، التي حاول فيها الغزالي أنْ يقطع الصلة مع ماضيه - غير مبرر عند تأليفه "المستظهري" الذي ألّفه أصلاً ضد الباطنية، وهم الذين اغتالوا الوزير السلجوقي نظام الملك.

فالوزير ضروري للسلطان حتى لا ينفرد برأيه خوفاً من الخطأ، فالانفراد بالرأي قد يوقع صاحبه في الزلل وهذا غير مطلوب من الإنسان العادي، فما أدراك بالسلطان، لأنَّ الخطأ لن يضرّه هو وحده بل سيضر معه الناس أجمعين، يقول الغزالي: "ألا ترى أن النبي" مع جلالة قدره وعظمة درجته وفصاحته، أمره الله - تعالى - بالمشاورة.. وأخبر في موضع آخر عن موسى عليه السلام - {واجعلْ لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري}، وإذا لَمْ يستغنِ الأنبياء - عليهم السلام - عن الوزراء واحتاجوا إليهم كان غيرهم من الناس أحوج"[1]. إلاّ أن اختيار الملك للوزير يجب أنْ يعطيه أهمية كبرى، وأن يراعي في هذا

(١) أبو حامد الغزالي: نصيحة الملوك. ص ٤٨.

الاختيار صفات مضبوطة، وهي أن يكون الوزير عالماً، عاقلاً، شيخاً، لأن الشاب، وإنْ كان عاقلاً لا يكون في التجربة كالشيخ.

والوزير زين السلطنة، والزين يجب أن يكون صالحاً طاهراً، ويحتاج الوزير إلى خمسة أشياء لتُحْمَد خبرته، وتحسن مسيرته وهي:

١- التيقظ؛ ليظهر له في كل أمر يدخل فيه وجه المخرج منه.

٢- العلم؛ حتى تتضح له الأمور الحقيقية.

٣- الشجاعة؛ فلا يخاف من شيء في غير موضع الخوف.

٤ - الصدق؛ لئلا يعمل مع أحد غير الصحيح.

٥ - كتمان السر؛ وذلك إلى أن يدركه الموت.

هذه الصفات المطلوبة في الوزير. إضافة إلى تعامله بالتدبير والكياسة، فإنْ لَمْ تأتِ الأمور بالاحتيال والتدبير فَلْيَحْتَلْ في تأتِّيها بعطاء الأموال، يقول الغزالي: ".. وعلى الوزير أنْ يحفظ أرزاق الجند؛ كل إنسان على قَدْره، وأن يدرِّب الرجال الشجعان بآلات الحرب" [1]. كما أنَّ هناك واجبات للسلطان تجاه الوزير، إذْ يرى الغزالي أنْ يعامله بثلاثة أشياء:

١ - إذا ظهرت منه زلة أو وجدت منه معرة لا يعالجه بالعقوبة.

٢ - إذا استغنى في خدمته وأينع ظله في دولته لا يطمع في حاله وثروته.

٣ - إذا سأله حاجة لا يتوقف في قضائها. إذ يجب على الملك أن يوفِّر للوزير كل الظروف التي تساعده على أداء واجبه بثقة وارتياح، وأن يكون

---

(١) نفس المصدر. ص ٨٨.

الوزير مطمئناً على مستقبله المادي والأمني، وينبغي ألأ يمنع الملكُ السلطانْ الوزير من ثلاثة أشياء وهي:

١- متى أحبَّ أن يراه لا يمنعه من رؤيته.

٢ - لا يسمع في حقه كلام مفسد.

٣ - لا يكتم عنه شيئاً من سرّه، لأن الوزير الصالح حافظ سرُّ السلطان، ومدبِّر أحوال المملكة. ويذكر الغزالي أمثلة من التاريخ الإسلامي، كتاريخ البرامكة، بالإضافة إلى أمثلة من التاريخ غير الإسلامي، خاصة تاريخ الفرس السياسي، ليبيّن قيمة الوزارة في النظام السياسي لهذه الدول، فعادة ما اقترنت عَظَمَة الدول بوجود وزراء أقوياء كجنود مخلصة للسلطان.

وليس الغزالي وحده الذي اهتمَّ بمكانة الوزير، ودوره في الحياة السياسية والاجتماعية للدولة الإسلامية؛ بل هناك مَنْ سبقه إلى هذا الموضوع ولم يكتف بمجرد الإشارة بل تجاوز ذلك إلى التأليف والتنظير، نذكر على سبيل المثال لا الحصر؛ أبو الحَسن الماوردي، والوزارة عنده على ضربين: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ، ويذكر أهمية الوزير في مساعدة الملك على تحمل المسؤولية، ويذكر الشروط التي يجب أن تتوفَّر في الوزير على لسان الخليفة المأمون، يقول الماوردي في "الأحكام السلطانية": "حكي أن المأمون - رحمه الله - كتب في اختيار وزير: إني التمست لأموري رجلاً جامعاً لخصال الخير ذا عفَّة في خلائقه، واستقامة في طرائقه؛ قد هَذَّبته الآداب، وأحكمته التجارب؛ إن أؤتمن على الأسرار قام بها، وإنْ قُلِّد مهمات الأمور نهض فيها، يسكته الحلم وينطقه العلم، وتكفيه اللَحْظَة

وتغنيه اللمحة، له صولَة الأمراء وأنَاة الحكماء وتواضع العلماء وفهم الفقهاء، إنْ أُحْسِن إليه شكر، وإن ابْتُلِي بالإساءة صبر، لا يبيع نصيب يومه بحرمان غده، يسترق قلوب الرجال بخلابة لسانه وحسن بيانه" [1]، وقد خصص الماوردي مؤلفاً كاملاً لهذا الموضوع تحت عنوان "قوانين الوزارة وسياسة الملك" [2]، حيث يهتم الماوردي في الفصل الأول من كتابه - وكما فعل في الأحكام السلطانية - بمعنى الوزارة يتناوله من الناحية اللغوية، ويرى أن اسم الوزارة مشتق من معناها، واختلف فيه في ثلاثة أوجه "أحدهما: أنه من الوزْر وهو الثقل، لأنه يحمل عن الملك أثقاله. والثاني: أنه مشتق من الأزْر وهو الظهر، لأن الملك يقوي بوزيره كقوة البدن بظهره. والثالث: أنه مشتق من الوزَر وهو الملجأ، ومنه قوله تعالى: {كلا لا وزر} (٧٥ : ١١) أي لا ملجأ، لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته، لأن عليه مدار السياسة، وإليه تُفَوَّض الأموال" [3].

ويتوسع الماوردي في شرح مهمة الوزير وأوصافه وصفاته، وذلك من خلال تقسيمه الوزارة إلى نوعين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ.

ولقد أولي ابن أبي الربيع أهمية كبرى للوزير، مؤكِّداً ذلك خلال سيرة النبي الذي رغم ما أتاه اللـه من الآيات العظام، وأيَّده بالملائكة المقرَّبين وهو مع ذلك موفق للصواب، مؤيَّد بالرشاد، رغم ذلك؛ يقول ابن أبي الربيع: "اتخذ النبي" على بن أبي طالب - كَرَّم اللـه وجهه - وزيراً فقال

---

(١) أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية. دار الكتب العلمية، بيروت ، ص٢٦.

(٢) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك. تحقيق رضوان السيد، دار الطبيعة، بيروت ١٩٧٩.

(٣) نفس المصدر. ص ١٣٨ - ١٣٧.

النبي: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى"، فالوزير هو الشريك في الملك، المشير فيه بحفظ أركانه، المدبِّر بالقول والفعل أركانه"[1]. فلابدَّ لَمنْ تقلَّد الخلافة والملك من وزير على نظم الأمور، ومعين على حوادث الدهور، يكشف له صواب التدبير. ومن صفات الوزير، أن يجمع بين العلوم الدينية وحسن العقل، وأن يكون شديد الحلم، حلو اللسان حميد الأخلاق، قليل اللهو، كتوم السر، وأن يكون صحيح الجسم والرأي. كما يذكر بن أبي الربيع ما يجب للوزير، وما يجب عليه.

وليس الوزير وحده مَنْ يقوم بأعباء المملكة، فهناك رجال آخرون يلعبون دوراً مهماً في الحياة السياسية والاجتماعية للأمة الإسلامية، ومن هؤلاء مثقفو الدولة من كتّاب وأدباء.

فالغزالي يُعلي من قيمة الكتَّاب وما يكتبون، ويجعلهم في الدرجة الثانية من حيث الأهمية بعد الوزراء، إذْ يذكِّر السلطان بقيمة القلم في الإسلام، فليس هناك شيء أفضل منه، إذ من فضله وشرفه أنّ الله - تعالى - أقسم به فقال - عزَّ من قائل -: {والقلم وما يسطرون} (٦٨ : ١)، وقال - تعالى -: {اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم} (٩٦ : ٤). يورد الغزالي هذه الآيات القرآنية ليؤكِّد أهمية القلم وحامليه، ويضفي على وظيفتهم الشرعية الدينية. فأول ما خلق الله تعالى - يقول الغزالي على لسان الرسول -: هو القلم، فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة.

---

(١) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك. ص ١٥٠.

فالكتابة عنده ذات أهمية كبرى لأنه من خلالها نستطيع أن نعـرف رأي الإنسان في أشياء كثيرة، ولأن الإنسان عندما يكتب تصبح الكتابة الشاهد الأكـبر على آرائه التي لا نستطيع معرفتها لو لم تكن مكتوبة، لذلك فـإن التعامـل مـع الكتب والقراءة أمر مهم، فمهما بلغت تجارب الإنسان - كما يقول الغـزالي - لا يكون الإنسان كامل العقل، إذا لم ينظر في الكتب ليأخـذ منهـا الفائـدة والعـبرة وتجارب الآخرين لكي ينمّي تجربته، ويطّلع عـلى آراء الغـير وأفكـارهم التـي لا يستطيع معرفتهـا إلاَّ عـن طريـق الكتـب والقـراءة. ويسـتعرض مجموعـة مـن الحكايات والأخبار عن سير الكُتّاب في بلاط الملوك والسلاطين سواء من التـاريخ الإسلامي أو غير الإسلامي خاصة الفارسي. ويشترط الغزالي على كاتـب السـلطان أن يكون عالمـاً بـعشرة أشـياء حتـى يكـون صـالحاً لخدمـة السـلطان والمملكـة والرعية، وهي:

١ - أنْ يكون عالماً بقرب الماء وبعده تحت الأرض.

٢ - ومعرفة استخراج الأقناء.

٣ - ومعرفة زيادة الليل والنهار ونقصانها في الصيف والشتاء.

٤ - ومسيرة الشمس والقمر والنجوم.

٥- ومعرفة الاجتماع والاستقبال.

٦ - ومعرفة الحساب بالأصابع والأقدام وحساب الهندسة والتقويم واختيـارات الأيام.

٧ - ومعرفة ما يصلح للمزارعين.

٨- ومعرفة الطب والأدوية.

٩ - ومعرفة ريح الشمال والجنوب.

١٠ - ومعرفة علم الشعر والقوافي.

وجلُّ هذه العلوم التي يجب أن يكون الكُتَّاب على دراية بها، والتي أوردها الغزالي على لسان الحكماء والملوك القدامى، هي علوم عملية تتعلّق بالفلك والحساب والزراعة والطب والأدب. ونفهم من هذه الصفات التي ذكرها الغزالي، أن المقصود بالكُتَّاب ليس علماء الدين ولا الفقهاء، بل المقصود بهم علماء الدنيا ومعاشها، فهم بعيدون كل البعد عن الدين أو التفقّه فيه. وهذا إدراك متقدِّم من الغزالي لأهمية استقلال هذه العلوم عن الدين، إذ الفقيه في الفكر الإسلامي هو الذي يعرف كل شئ، لأنه جاء في القرآن قوله تعالى: {ما فرطنا في الكتاب من شئ} (٦ : ٣٨) والكُتَّاب عند الغزالي هم أيضاً الخطاطون الكَتَبَة، لذلك يؤكّد على الخط الحسن وإبراز الحروف واختيار الأقلام الجيدة والورق الصالح للكتابة، إلاّ أن الغزالي ينبِّه السلطان إلى أمر هام وهو ألاّ يعلم هؤلاء الكتاب أو الكَتَبَة أكثر من مجرد الكتابة، ولا تتعدى معرفتهم غير ذلك ليصلحوا لخدمة الأكابر. ولا نعرف ما السبب وراء هذا التكريس للواقع الطبقي عند الغزالي، وهي أنْ يبقى الكاتب كاتباً وألاّ تتعدى معرفته ما هو فيه. وابن أبي الربيع يتحدث هو الآخر عن الكُتَّاب أيضاً مباشرة بعد حديثه عن الوزارة، إذ الكُتَّاب عنده أربعة: كاتب حضرة، وكاتب جيش، وكاتب أحكام، وكاتب خراج ويفصِّل القول في كل فئة من فئات هؤلاء الكُتَّاب.

الفصل الثالث

الغزالي بين الاتهام المعرفي والنقد السياسي

مقدمة

رغم الأهمية الكبرى لكتاب "نصيحة الملوك" حيث سجَّل الغزالي آراءه السياسية عن طريق نصائح موجَّهة إلى السلطان ملكشاه، ومارس من خلاله الفعل السياسي المباشر؛ إلاَّ أن هذا الكتاب رغم أهميته لا يصل إلى أهمية كتاب آخر جُمِعَت فيه مجموعة من الرسائل التي تبادلها الغزالي مع جهاز السلطة السياسية السلجوقي. والكتاب تمَّ جمعه تحت عنوان "فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي"[1].

تأتي أهمية هذا الكتاب من الرسائل التي حواها، والتي كان الغزالي قد تبادلها في أواخر أيام حياته مع السلطة السياسية، سواء كانت مُمَثَّلة في السلطان، أو في عدد كبير من الوزراء الذين عاصروا الغزالي.

كما تأتي أهمية هذه الرسائل من المضمون السياسي والمعرفي الذي تحمله؛ فهي توضح بعض الأفكار التي ضمَّنها كتبه المضنون بها على غير أهلها، والتي لقيت معارضة كبيرة من طرف مفكِّرين مسلمين قدامى

(١) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، تحقيق نور الدين آل علي، الدار التونسية للنشر، د. ت.

ومُحْدَثين في المشرق، كما في المغرب الإسلامي خاصة على عهد المرابطين وتأتي أهمية هذه الرسائل - أيضاً بالنسبة لنا - من أنها لَمْ تُدْرَس من قبل، ولَمْ تسبق الإشارة إليها بشكل جدي في دراسات سابقة تناولت الغزالي، مع أنَّها نُقِلَت إلى العربية منذ أكثر من عشرين عاماً.

ثُمَّ إن هذه الرسائل تُعتَبر "من أخطر الوثائق التي تكشف عن فلسفة الغزالي السياسية في الحياة والمجتمع.. وأن هذه الرسائل تكشف عن جوانب خفَّية من حياة الغزالي، وعن شعور عميق إلى حدِّ التوتر بهذه الأزمة، كما تجلو نفسيته وما يموج فيها من نوازع الإصلاح في الفترة الأخيرة من حياته، وإلى ذلك تتجلّي أوضاع الدولة السلجوقية وخفايا أخبارها وأحوال المجتمع وموقف القادة فيه من رجال دين ووزراء وأمراء وسلاطين" [1] - كما يقول محقق هذه الرسائل ومترجمها إلى العربية.

وهذه الرسائل لَمْ يتركها أبوحامد الغزالي مجموعة في كتاب، بل كانت متفرقة إلى أنْ صنَّفها أحد أقرباء الغزالي، وسمَّاها "فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام"، يقول المصنِّف: "كانت تلك الرسائل مبعثرة ومتفرقة، فنحن سداً للحاجة، وكفاية لمهمة السالكين، وقضاءً لحقِّ الأخوة في الدين، وتبرُّكاً وتيمناً بكلام ذلك الصدر الشهيد، وتمسُّكاً بحبل القرابة.. جمعنا ما وجدنا من تلك الرسائل وسميناها "كتاب فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام"" [2].

(١) نفس المصدر . ص ١٠.

(٢) نفس المصدر . ص ٢٦.

لم تكن هذه الرسائل مجموعة، ولم يتركها الغزالي كذلك في مؤلَّف واحد، بل تمَّ جمعها بعد وفاته، بعد أنْ كَثُرَ الطلب على مؤلَّفاته لمعرفة سيرته وموقفه من مجموعة من القضايا سواء في الدين أو المجتمع أو السياسة.

وتأتي أهمية هذه الرسائل أيضاً من أن الغزالي كتبها في نهاية مشوار حياته، وبعد أنْ رجع من عزلته التي طالت عشر سنوات، وعاهد عند مشهد الخليل ألاَّ يدخل على سلطان، أي بعد عزمه على توبة نصوحة، والإقلاع عَمَّا كان عليه من مساندة للسلطان سواء كان خليفة أو ملكاً أو وزيراً، وهي السيرة التي كان عليها قبل مغادرته بغداد، وعند تأليفه لـ"المستظهري" و"تهافت الفلاسفة"، و"الاقتصاد في الاعتقاد".

لذلك تُعتَبر الآراء الواردة في هذه الرسائل تعبيراً صادقاً عن مواقفه، لكن دون أن نجعلها تمارس علينا سلطة توجيهية، لتنصِّب نفسها كمرجعية تفكُّ الغموض والحيرة التي تنتاب كل مَنْ جعل الغزالي موضوعاً لدراسته، خاصة وأن الغزالي نفسه قد أثار في رسالته إلى الملك سنجر - وهي أول رسالة في الكتاب - موضوعاً خطيراً ومحيّراً حول حقيقة آراء الغزالي، خاصة تلك التي جاءت في كتبه التي تنتمي إلى المرحلة الثانية، كـ "مشكاة الأنوار" و"معراج القدس" وغيرهما من المؤلفات التي ضمَّنها آراءً فلسفية، مما جعل البعض من الدارسين المُحْدَثين يتهمه بالتشيع [1].

---

(١) أبو العلا عفيفي في مقدمته لتحقيق مشكاة الأنوار. الطبعة الثانية. مكتبة الجندي ١٩٧٠.

وهـي نفـس الآراء التـي جعلـت القـدماء ينتقدونـه، ويحرِّضـون عليـه السـلطان، سـواء في الشرق كـما جـاء في رسـائله هـذه، أو في المغـرب كـما هـو معروف من كتب التاريخ، وهو مـا يمكـن تسـميته بمحنـة "الإحيـاء" في الغـرب الإسلامي.

لهذا سنتناول الرسالة التـي كتبهـا الغـزالي لسـنجر، والتـي يـدافع فيهـا الغزالي عن آرائه الفلسفية. فهي رسالة متفرِّدة ولا يمكن إدراجها ضمن نصـائح الغزالي للملوك وآراء تبنَّاها أكثر مما هي رسائل للنصح والوعظ، كما هو الشـأن بالنسبة لكتاب "نصيحة الملوك". ومن خـلال هـذه الرسـائل سـنحاول أن نقـف على مواقف السلطة الدينيـة أمـام السـلطة السياسـية، وكيـف أصـبحت هـذه المواقف عندما تدخل السلطة الدينية في مواجهة تبريرية أو نقدية مع السـلطة السياسية.

أولاً: السلطة السياسية تحاكم مواقف الغزالي المعرفية

نظراً للمكانة الكبيرة التي كانت للغزالي في العالم الإسلامي، فقد كـان لـه أنصار عديدون وتلاميذ كثيرون، أخذوا عنه العلم وظلّـوا مخلصـين ومتحمسـين لأفكاره، سواء في المشرق أو المغرب الإسلامي. وهذا لا يعني أن الغزالي لَمْ يكـن له معارضون؛ بل وجدَت مجموعة كبيرة منهم والغزالي عـلى قيـد الحيـاة، وقـد واجهها ودافع عن نفسه حينما اتُّهِمَ أمام السلطة السياسية.

ويكاد يتفق المعارضون للغزالي، على أنَّ بعض مؤلفاته قد تضمَّنت آراء شيعية باطنية، وأخرى فلسفية صريحة، والغزالي نفسه يؤكِّد في أغلب مقدمات كتبه الخاصة أنه ضمَّنها آراءً وأفكاراً لا يجوز نقلها إلى العامة، وهي المؤلفات التي ألَّفها في المرحلة الثانية من حياته، بعد أنْ تخلَّى عن خدمة الخلافة العباسية، وأصبح يوجِّه النقد الصريح للحُكَّام والسلاطين والوزراء، عن طريق النصح والإرشاد والوعظ، والتذكير بمسئولياتهم تجاه الله وتجاه الرعية، فقد عاهد الله عند مشهد الخليل ألاَّ يدخل على سلطان، ولا يأخذ مال سلطان، لا يناظر من أجل سلطان. هذا الانقلاب في حياة الغزالي السياسية وعلاقته مع السلطة قد رافقه في مواقفه المعرفية وفهمه لوظيفة الدين.

وأهم رسالة سياسية موجودة في كتاب "فضائل الأنام" هي تلك التي وجهها الغزالي إلى الملك سنجر [1]. ويقدم جامع الكتاب لهذه الرسالة بمقدمة، سَجَّل فيها الظروف التي كتب فيها الغزالي هذه الرسالة. وأهميتها تأتي من معرفة الأفكار التي اعتُرِض فيها على الغزالي، يقول جامع الرسائل : "لَمَّا كان الصدر الشهيد حجَّة الإسلام - كَرَّمه الله برضوانه - في ابتداء عهده ومبدأ ارتقاء عمله، طالباً للعلم في مدينة نيسابور أخرج من تعليق أصوله مختصراً ورتَّبه وسمَّاه "المنخول في تعليق الأصول" وجمع في آخر هذا الكتاب مذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله عليه - من كتاب

---

(١) هو السلطان معز الدين أبو الحارث أحمد سنجر بن ملكشاه، تولى إمارة خراسان (بين ٥١١، ٤٩٠). أمّا أيام سلطنته فكانت بين ٥١١ إلى ٥٢٢، ومن وزرائه كيا مجير الدولة، وفخر الملك، وقوام الملك، ونظام الملك شهاب الإسلام عبد الرازق ابن أخ نظام الملك، وهؤلاء الوزراء عاصرهم الغزالي.

الطهارة والصلاة والغضب والسرقة وغيرها، وقد جمع فيه كل شنيع من مذهبه فلمَّا رأى هذا بعض أصحاب الرأي تحرَّك فيهم عرق الحسد والتعصُّب"[1].

كان هذا هو المدخل الذي جعل المعارضين للغزالي يتقدَّمون إلى السلطان سنجر بكل ما لديهم من اعتراضات على أبي حامد الغزالي حجة الإسلام، وجامع الرسائل يقول بأن الاعتراض جاء ضد آراء الغزالي عن الأئمة السابقين، والذي جمع ما لا يتفق فيه معهم في آخر كتابه "المنخول"، ونحن نعرف أن هذا الكتاب من مؤلفاته الأولى، وجامع الرسائل يؤكد ذلك، أنه من المؤلفات التي ألَّفها في نيسابور قبل التحاقه بخدمة الخلافة في بغداد، فلماذا إذنْ تأجَّل اعتراض هؤلاء ولَمْ يظهر لهم ذلك في أوانه؟ أم أن قرب الغزالي من السلطة السياسية جعلهم لا يهاجمونه؟ أم أن هذا الاعتراض مجرد مدخل إلى اعتراضات أخرى على ما جاء في كتبه التي ألَّفها بعد المرحلة البغدادية ؟ ولعلَّ هذا الأخير هو السبب المباشر. فاعتراض الغزالي على الأئمة أبي حنيفة، والشافعي، ومالك ليس بالأمر المهم، وليست تهمة تستحق رفع الأمر إلى السلطة السياسية لزجر الغزالي، فهو أيضاً أحد أئمة الدين، وكان يرفض التقليد والتقيد بآراء أي إمام من الأئمة، وكان يجتهد رأيه.

لكن الاتِّهام الأهم والأخطر، والجدير بالعناية والموجَّه إلى الغزالي هو أنه "لم يكن له عقيدة في الإسلام، بل يعتقد معتقد الفلاسفة والملحدين،

(١) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام. ص ٣١.

ومزج جميع كتبه بأقوالهم، وخلط الكفر والأباطيل مع أسرار الشرع، ويقول بأن اللـه نور حقيقي، وهذا مذهب المجوس القائلين بالنور والظلمة"[1].

إنها مجموعة من الاتِّهامات الخطيرة التي تمسُّ الغزالي في عقيدته الإسلامية، وإنه لأمر خطير للغاية، أنْ يصل النقد إلى اتِّهامه بأنه لم تكن له عقيدة في الإسلام، وأنه كان على مذهب المجوس، وأنه كان يعتقد معتقد الفلاسفة والملحدين. كيف ذلك، وهو الذي تصدى للفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" وتصدِّي للملحدين من خلال مؤلفاته الكلامية وكذلك في "المستظهري"؟

هذه الأسئلة التي قد تتبادر إلى ذهن القارئ العادي للغزالي، هي أسئلة غير مشروعة من منطق بحثنا، لذلك سنعود إليها. إن هذه الإتهامات المعرفية، لم يكن من السهل على أحد من معارضي الغزالي إلصاقها بمؤلفاته البغدادية التي ألَّفها وهو في بلاط الخلافة العباسية، أولاً لأنها كانت تخلو من هذه الاتهامات وهذه الأفكار، وثانياً لأن الغزالي لم يكن يكتب ما يريد بل كان يؤلِّف ما تحتاج إليه السلطة السياسية، سواء الخلافة العباسية أو دولتها السلجوقية، من مواضيع تدافع عن شرعية سلطتها، أو تقف في وجه أعدائها.

إن جميع الاتهامات التي جعلها جامع الرسائل ظروفاً للنصّ الذي سنحاول من خلاله استكمال معرفتنا بمواقف الغزالي السياسية، ملاحظات موجودة بالفعل في كتبه التي ألَّفها في المرحلة الثانية، وهي كتبه

---

(١) نفس المصدر. ص ٣١.

الخاصة التي سمّاها بالكتب المضنون بها على غير أهلها، وهي غير الكتب السياسية كـ "النصيحة" و"الرسائل" ولا الموسوعة الدينية الأخلاقية "إحياء علوم الدين".

فكانت هذه التهم والاعتراضات سبباً في فتح علاقة جديدة للغزالي مع السلطة، إلاَّ أنها علاقة من نوع آخر، تختلف عن تلك التي كانت له معها قبل مغادرته بغداد، وهي استمرار لنوع العلاقة التي رسمها لنفسه مع السلطة السياسية بعد رجوعه من عزلته، وهي أنْ يحتفظ لنفسه بمسافة معها، وأنْ يمارس الفعل السياسي إيجابياً، كما هو مطلوب منه كفقيه يجب أن يُقوِّم سلوك الحاكم بالنصح والوعظ والإرشاد.

لا تختلف مقدمة الرسالة التي وجهها الغزالي إلى السلطان سنجر عن مضمون كتاب "نصيحة الملوك" الذي وجَّهه إلى والده ملكشاه، إذْ بدأ رسالته بالدعاء للسلطان بأنْ يعطيه الله مملكة في الآخرة خير من هذه التي في الدنيا، لأن هذه الدنيا حقيرة مختصرة، وعمر الإنسان قصير وهي لا تساوي شيئاً بجانب سلطنة الآخرة، يقول الغزالي: "مَتَّع الله ملك الإسلام من مملكة الدنيا، وأعطاه سلطنة في الآخرة تكون سلطنة الدنيا إلى جنبها مقبرة مختصرة، فإن سلطنة الآخرة تستحق العمل، لأن المملكة على وجه الأرض ليست بأكثر من المشرق والمغرب، وعمر الإنسان في أغلب الأحوال ليس بأكثر من مائة سنة، وجميع ما على وجه الأرض، بالنسبة إلى سلطنة يعطيها الله يوم الآخرة ليست إلاَّ كمدرة من طين"[1].

---

(١) نفس المصدر. ص ٣٣.

يحاول الغزالي في هذه الرسائل - كما في النصائح التي ضمنها "نصيحة الملوك" - أن يقلِّل من قيمة الدنيا وينبِّه الملوك والسلاطين إلى قيمة الآخرة، وقد مَرَّ بنا أنه خصص لذلك كتاباً كاملاً من موسوعته "إحياء علوم الدين". لذلك يطالب السلطان ببرنامج أخلاقي يكرِّه فيه إليه الدنيا ويحبب إلى الآخرة. وبما أن السلطنة نعمة من الله يعطيها مَنْ يشاء من عباده، فما على السلطان إلاَّ استغلالها على الوجه الذي أراده الله وإلاَّ فإنها تصبح نقمة، خاصة إذا اغترَّ بها الإنسان ونسي الواجب الذي تفرضه عليه هذه النعمة، وهي العدل والطاعة، وليتطلَّع إلى ما هو أفضل، يقول الغزالي: "لا يقنع من الله إلاَّ بسلطنة أبدية، وهذا ما يشقُّ على الخلق ويسهل على ملك المشرق فإن الرسول" يقول: "يوم يعدل فيه سلطان عادل؛ أفضل من عبادة ستين سنة". وإذا كانت هذه هي قيمة العدل في الأيام العادية، فكيف تكون هذه القيمة فيما يكون الظلم متفشياً، والحاجة إلى العدل أقوى؟

وهذا ما كان عليه الحال آنذاك في منطقة طوس، مما جعل الغزالي يعتبر قيمة العدل مضاعفة، يقول: "واليوم وصل إلى حد بأن عدل ساعة يعادل عبادة مائة سنة"[1]، وهذا ما أكَّد عليه في "نصيحة الملوك" من أن المعاملات أهم من العبادات، دون التفريط طبعاً في العبادات الواجبة، وقد نبَّه السلطان إلى أنَّ القيام بمصلحة الناس وقضاء حاجة العباد أفضل من عبادة الله بالنوافل.

(١) أبو حامد الغزالي: نفس المصدر السابق. ص٣٣.

والغزالي إذْ يؤكِّد على مصالح الناس وقضاء حاجة العباد، يثبت أنه قد أصبح يعيش مع الناس همومهم الحياتية والمعيشية ومشاكلهم اليومية، على عكس ما كان عليه أمره في المرحلة البغدادية أو حتى في مرحلة عزلته، ففي المرحلة الأولى كانت وظيفته الأيديولوجية تتطلَّب منه الدفاع عن شرعية السلطة السياسية، وكان يقوم بذلك من أجل الشهرة والمال والسلطة، فلم يكن يعرف ولا يحسُّ بمعاناة العباد؛ خاصة أنه كان يعيش في نعيم بلاط الخلافة، وكذلك عند مغادرته بغداد وانعزاله عن الناس كان مشغولاً بالعبادات ومنقطعاً عن الدنيا، ودخل في سلك المتصوفة، فكان لا يشعر إلاَّ بذاته ولا يحسّ إلاَّ بمعاناته. وكان يجد الخلاص في الإكثار من العبادة والزهد في الدنيا.

أمَّا الآن وفي نهاية حياته، وبعد رجوعه من هجرته ووقوفه على حال المسلمين - خاصة أهالي طوس الذين كان يعيش بينهم - فقد أدرك أن العبادة الحقيقية بعد أداء الفرائض هي قضاء حوائج العباد ورفع الظلم عنهم، خاصة وأنَّ الظلم قد لحقهم من السلطة السياسية. ويصف الغزالي حالة أهالي طوس إلى السالطان لكي يهتم بأمرهم، ويرفع عنهم المعاناة والظلم، وينصفهم بالعدل، يقول الغزالي: "فترحَّم على أهالي طوس، لأنهم تحمَّلوا كثيراً من الظلم، وقد فسدت الغلال من البرد وقلة الماء، ويبست الأشجار مائة سنة من أصلها، ولم يبق لأهل القرى سوى فروة وجَمْع من العيال الجائعين العراة، فإنْ ترضى أنْ تعروهم من الفروة التي يلتجئوا مع الأطفال إلى التنور فلا ترضى أنْ يسلخوهم من جلودهم،

فإنــك إنْ طــالبتهم بشيء ســيشردون جميعــاً ويهلكــون في الجبــال، وهــذا كسلخهم"[١].

ليس هذا هـو الموضـوع الـرئيسي الـذي مـن أجلـه كتـب الغـزالي هـذه الرسالة، فالموضوع الرئيسي - كما سبقت الإشارة - هـو طلـب أو أمـر السـلطان للغزالي بالمجيء إليه بعد زجره، لكي يوضح موقفه من الاعتراضات والانتقـادات التي وجهت إليه من طرف الفقهاء والعلماء الذين وشوشوا للسلطان بها.

هل قيام الغزالي بلفت انتباه السلطان إلى مـا أصـاب أهـالي طـوس مـن ظلم وفقر، نوع من تغيير موضوع المراسلة إلى شيء أهـم؟ وكأن الغزالي يريد أنْ ينقل اهتمام السلطان إلى ما هو أخطر من خلافات الـرأي، ومحاكمـة الأفكـار، أي إلى الظلم الواقع على العباد والفقر الذي يفتك بأهالي طـوس، أم أن الغـزالي أراد بهذه المقدمة أن يعتبر استدعاءه إلى "المعسكر" فيه نوع من الظلـم؟ لهـذا ذكرَّه بالظلم. وما يصرِّح به الغـزالي، وهـو كيـف يحـاكم السـلطان أفكـار عـالم وفقيه غاص في بحور علوم الدين طيلة حياته هو المقصود بقوله: اعلم أنَّ هـذا الداعي قضى ثلاثاً وخمسين سنة من العمر، وغاص أربعين سنة في بحـور علـوم الدين حتى وصل إلى مكانة مرموقة فَصَعُب على أكثر الناس فهم كلامه"[٢].

---

(١) نفس المصدر . ص ٣٤.

(٢) نفس المصدر . ص ٣٤ .

ينبه الغزالي السلطان إلى أن هذا العالم الفقيه الذي استدعاه بطلب من الفقهاء الذين وشوشوا له طالبين زجره، هو عالم فقيه وضليع في العلوم الدينية، وأنَّ ما وصل إليه من معرفة وعلم ليس في متناول اليد، فقد أفني فيه الغزالي زهرة شبابه، وأن هؤلاء ومنهم السلطان لم يصلوا إلى المستوي الذي يؤهِّلهم لفهم كلامه، فليس هناك خلاف في الرأي؛ بل هناك فرق وتفاوت في المستوى بين الغزالي وغيره. لم يقتصر الغزالي على تذكير السلطان بمستواه العلمي والدرجة التي وصل إليها في طريق العلم والمعرفة، بل يذكِّره أنه السلطة العلمية التي كانت تشارك السلطة السياسية في السلطة. ويذكِّره بالدور الذي كان يلعبه على مسرح الأحداث السياسية، وبالرغم من هذه المكانة السياسية والاجتماعية التي وصل إليها كفقيه للسلطان ورسول بينه وبين الخليفة، ترك كل هذا عندما تعمَّق في الدين. بل إن الغزالي يمثل وحده سلطة علمية من الصعب تجاهلها أو تجاوزها. فما أدراك أنْ تكون هذه السلطة متهمة، ومن السلطة السياسية التي كانت تتقاسم السلطة معه وتعتبره مصدر شرعيتها، يتحدث الغزالي عن نفسه: "وقضى عشرين سنة في أيام السلطان الشهيد، ورأى منه في أصفهان وبغداد كثيراً من العطف والإقبال، وكان عدة مرات رسولاً بين السلطان وأمير المؤمنين في الأمور المهمة"[1].

كان هذا المستوى السياسي الذي وصل إليه الغزالي، وهي مكانة مرموقة إذْ كان من المقرَّبين إلى السلطة وأحد وجوهها البارزين وأحد

(١) نفس المصدر. ص ٣٤.

معاولها، سواء عند السلطان السلجوقي أو عند الخليفة العباسي، وما أوصله إلى هذه المكانة العلمية والسياسية المرموقة، هو شهرته التي طارت في الآفاق في مجال العلم والمعرفة، منذ أنْ كان تلميذاً ندًّا على أساتذته، خاصة أستاذه إمام الحرمين أبي المعالي الجويني. ويتابع الغزالي الحديث عن نفسه قائلاً : "وصنَّف في العلوم الدينية ما يقرب من سبعين كتاباً"، فليس الغزالي بالمتطفِّل على العلوم الدينية، وإن هؤلاء الذين اعترضوا على كلامه لم يصلوا إلى درجته العلمية سواء على مستوى الدرجة أو على مستوى النوع، أما السلطان الذي يستدعيه اليوم، فلن يصل إلى مستوى والده السلطان الشهيد ولا إلى أمير المؤمنين. وهما اللذان كانا في حاجة إلى خدمات الغزالي كفقيه وعالم وسلطة علمية.

ورغم كلِّ الجاه والشهرة والمكانة، لم يكن الغزالي راضيا عن حاله، واعتبر كل هذا من قبيل الطمع بالدنيا الزائلة الحقيرة وفضَّل الآخرة لأنها دار الخلود، يقول الغزالي: "فرأى الدنيا على ما هي عليه، وتركها كُلاّ وأقام مدة في بيت المقدس، وعاهد عند مشهد إبراهيم الخليل - صلوات الله عليه - أنْ لا يذهب إلى أي سلطان، ولا يأخذ مال السلطان، ولا يناظر ولا يتعصَّب. وقد وَفَّى بهذا العهد مدة اثنتي عشرة سنة، وقد عذره أمير المؤمنين وجميع السلاطين"[1].

بعد أنْ عاهد الغزالي الله ألاَّ يذهب لأي سلطان، وَرَدَت إليه إشارة من السلطان بالحضور، إلاَّ أن الغزالي رفض الحضور وتوسَّل إليه بابن

(١) نفس المصدر . ص٣٤.

الرسول - وهو يقصد الإمام على بن موسي بن جعفر بن محمد على بن حسين بن على بن أبي طالب، أنْ يتجاوز السلطان عن طلبه هذا وألاّ يرغمه حتى يظلَّ وفياً لعهد الخليل، لذلك لَمْ يأتِ إلى السلطان؛ بل توقف في الطريق عند ضريح ابن الرسول "مشهد الرضا" ووفاءً لعهد الخليل - عليه السلام - يقول الغزالي: "لَمْ آتِ إلى المعسكر. وعلى هذا المشهد أقول يا ابن الرسول كنْ شفيعاً حتى يُعْلي الله ملك الإسلام في مملكة الدنيا من درجة آبائه، ويلحقه في الآخرة إلى درجة سليمان - عليه السلام - فإنه كان ملكاً ونبياً، ووفِّقه حتى يحفظ حرمة عهد الخليل إبراهيم - عليه السلام - ولا يزجر قلب مَن انقطع من الخلق واتَّجه إليك أنت الذي تعالى وعَزَّ شأنه - يقصد الله -"[1].

يضع الغزالي السلطان أمام خيارين، إمَّا أنْ يقبل عذر الإمام ويعتبر قبوله للعذر تقرُّباً إلى الله، أو يصرَّ على حضوره وفي هذه الحالة لن يتأخر الغزالي عن إجابة دعوة السلطان لكن سيكون مضطراً، والمضطر لا ذنب عليه ".. وإذا كان خالفه أمراً فليس في ذهني نقض العهد لأن إطاعة أمر السلطان بالاضطرار لازمةٌ، فأكون منقاداً للأمر بالضرورة" [2]. إلاَّ أن اعتذار الغزالي للسلطان لم يُجْدِ، فأصرَّ على حضوره إلى المعسكر. وهذا ليس عناداً من السلطان؛ بل للتأكيد على أنه حامي الدين الإسلامي والعقيدة، وأنَّ على العالم والفقيه أنْ يحضر أمام السلطان ليدافع عَمَّا نُسِبَ إليه من الكفر والإلحاد وهجوم على أئمة الإسلام.

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) نفس المصدر ـ ص ٣٥.

واضطر الغزالي إلى الحضور إلى المعسكر ومَثَل أمام ملك الإسلام، ومما يؤكِّد ذلك خطاب الغزالي الذي ألقاه في حضرة السلطان.

وخطابه هذا غني بالأفكار والمعاني التي ستساعدنا كثيراً على مزيد من فهم لموقفه السياسي الجديد، وعلى معرفة أدق تفاصيل الحياة السياسية على عهد الدولة السلجوقية. خاصة أنَّ الغزالي لم يعد المدافع عن أخطاء السلطة السياسية، الذي بوقوفه معها يسدل عليها هالة من القداسة ورداءً من الشرعية الدينية؛ بل أصبح كما قال من علماء الآخرة الذين يشددون في نصح السلطة والكشف عن أخطائه والمطالبة بتقويمها. فلم تعد الحياة تعني له شيئاً أمام تطلُّعه إلى الآخرة ونعيمها، ولم يعد يخاف أو يهاب السلطان أو يطمع في عطاءاته. لهذا عاهد الله ألاَّ يدخل على سلطان، ولَمَّا أُرغِمَ على الحضور عند الملك سنجر بعد أن رفض هذا الأخير قبول عذره ؛ اغتنم هذه الفرصة لكي يمارس واجبه الديني ووظيفته كفقيه عالم، عليه ألاَّ ينافق السلطان.

وبذلك يكون الغزالي متسقاً مع اختياراته وقناعاته الفكرية التي ضمَّنها موسوعته الدينية "إحياء علوم الدين" إذْ قال: ".. اعلمْ أنَّ لك مع الأمراء والعمال الظَلَمَة ثلاثة أحوال : الحالة الأولى: - وهي شَرُّها - أن تدخل عليهم، والثانية: - وهي دونها - أن يدخلوا عليك، والثالثة " - وهي الأسلم - أنّ تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك.."[1].

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج٢. ص ١٤٠.

فالغزالي لا يريد المجيء إلى السلطان لكي لا يضطر إلى ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنه إنْ دخل سيرى في مجلس السلطان ما هو حرام، ويقول الغزالي: "كل مَنْ رأى سيئة وسكت عنها فهو مشارك فيها"، لذلك يجب عليه أن يواجه المنكر والحرام والظلم ولو بلسانه، يقول الغزالي: "فإنْ قلت: إنه يخاف على نفسه فهو معذور في السكوت، فهذا حق ولكنه مستغن عن أنْ يعرِّض نفسه لارتكاب ما لا يُبَاح إلاَّ بعذر، فإنه لو لَمْ يدخل ولَمْ يشاهد لَمْ يتوجه عليه الخطاب بالحسبة حتى يسقط عنه بالعذر، وعند هذا أقول مَنْ عَلِمَ فساداً في موضع، وعَلِمَ أنَّه لا يَقْدِرُ على إزالته فلا يجوز له أن يحضر.."[1].

فالغزالي يمانع المثول بين يدي السلطان ليس فقط وفاءً بعهدٍ قطعه على نفسه، ولكن أيضاً لكي يجنب نفسه مواجهة السلطة السياسية، إنه صدام بين السلطتين الدينية - العلمية والسياسية.

ومن بداية الخطاب الذي ألقاه في حضرة السلطان، يُظهر الغزالي عدم رضاه عن استدعائه إلى المعسكر رغم عذره، وتذكيره له بما وصل إليه سواء في مجال العلم والمعرفة الدينية أو في مجال السياسة، وهو الذي يعرف جيداً الأساس الذي تقوم عليه هذه السلطة، وقد كان أحد ركائزها التي تقف عليها. لذلك نجده بعد البسملة والصلاة على النبي يقول: "والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلاَّ على الظالمين". مَنْ هؤلاء الظالمون؟ هل يقصد الغزالي علماء السوء الذين وشوشوا للسلطان وافتروا عليه؟ أو يقصد

---

(١) نفس المصدر ، ص١٤٢.

السلطان نفسه الذي لَمْ يحترم حرمة هذا المفتي العالم الفقيه الذي قضى أربعين سنة يغوص في بحور علوم الدين إلى أنْ وصل إلى مكانة مرموقة فصعب على أكثر الناس فهم كلامه؟

ما يجب تسجيله هنا لصالح الغزالي، أنه منذ بداية خطابه أظهر النية على عدم منافقة السلطان، لذلك يذكر له ما جرت عليه عادة العلماء والفقهاء عندما يحضرون بين يدي السلاطين والملوك: "إنْ يلقوا في مجلس ملوك الإسلام مقالاً يشتمل على أربعة عناصر: الدعاء والثناء والنصيحة ورفع الحاجة".

والغزالي الذي قطع مع مرحلته الأولى عندما كان من علماء السوء، فسيقطع الآن أيضاً مع كل التقاليد التي تجتمع بهؤلاء العلماء، لذلك سيخرج عن هذه العادة ولكن بذكاءٍ يحقق من خلاله هدفين اثنين:

أولاً: ألاَّ يتراجع عن عهده الذي قطعه على نفسه بعدم الدخول على السلاطين والملوك، خاصة أنَّه لَمْ يعد يطمع فيما عندهم من مال أو جاه أو سلطة. فقد ترك كل هذا ورماه وراء ظهره، وخرج من بغداد هارباً من الدنيا وساح في الأرض باحثاً عن طريق إلى الآخرة. وليؤكِّد صدق نيته من أنَّه لَمْ يعد معول السلطة ولا وجهها الأيديولوجي الذي يصبغ عليها الشرعية.

ثانياً: أنْ ينبِّه السلطان إلى أنَّ هذا التقليد - وهو الدعاء والثناء - ليس إلاَّ نفاقاً من علماء السوء طَمَعَاً في عطاء السلاطين، فالدعاء على الملأ يقول الغزالي: "وأما الثناء فهو لحن الكلام لأنَّ الشمس لا تحتاج

مطلقاً بأنْ يُشَار إلى رفعتها وضيائها بالبنان.. وأمَّا الجمال إذا وصل لغاية الكمال كَسَدَ سوق الماشطة، وأصبحت يد الماشطة عاطلة"[1]، ومعنى هذا أنه إنّ وجِد مَنْ يثني على السلطان ويذكر محاسنه، فهذا يعني نوعاً من النفاق وأنه لا حسنات للسلطان، لأنه إنْ كان عادلاً ومستقيماً فلن يحتاج إلى مَنْ يثني عليه، وهذا هو مقصوده.

أمَّا النصيحة وعرض الحاجة فهما الأهم، وهذا تأكيد على صدق توبته وتشبثه بموقفه القاضي بتغيير موقفه تجاه السلطة السياسية.

فلم يعد الغزالي يمثِّل السلطة العلمية المتواطئة مع السلطة السياسية على أن تخلع عليها الشرعية الدينية دونما الاهتمام بسلوك هذه السلطة التي كانت تختزل كل المشاكل من ظلم وفقر التي كانت تثقل كاهل الأُمَّة الإسلامية في قضية ثانوية وهي مصدر السلطة.

أمَّا الآن - في الجزء الثاني من حياة الغزالي السياسية والفكرية - فقد تخلَّص من الحصار الذي فرضه على نفسه في الدائرة الرسمية وأصبح بمواقفه الجديدة وآرائه المغايرة والمخالفة للتقليد السائد بين علماء العصر - وهم الذين سماهم بعلماء السوء - أصبح يؤسس قلق السؤال حول طبيعة السلطة بدل السؤال الموجَّه والمتواطئ حول مصدرها.

إنها السلطة العلمية تمارس دور الضبط والوقوف أمام أي سلوك سلطوي غير أخلاقي وغير عادل لتقويمة وكشف ظلمه.

---

(١) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام. ص ٣٨.

وفي هذا الإطار يوجِّه النصيحة للملك تاركاً الحاجة إلى ما بعد أنْ يـؤدّي واجبه في النصح والإرشاد، ولن يخرج عن الإسلام وهو يمارس وظيفتـه الشرعيـة كفقيه من واجبه تذكير السلطان ونصحه، بل توجيه النقد إليه وتضييق صدره، فالنصيحة لـن تكـون إلاَّ مـن قـول "حضرة المصـطفى - عليـه أفضـل الصـلوات وأكمل التحيات -". حتى يضفي الشرعية الدينية عـلى نصـيحته ويثبـت تشـبثه بتعاليم الدين الإسلامي، ضداً عـلى مَـنْ اتهمـوه في دينـه وعقيدتـه، فهـو يـورد النصيحة على لسان الرسول وهو القائل: "تركت فيكم واعظين، صـامتاً وناطقـاً: الصامت الموت والناطق القرآن".

ويضيف الغزالي عارضـاً قـول الرسـول: "فلـيعلمْ كـل مخلـوق بـأنني لـه بالمرصاد، وسأفتح المصيدة فجأة وأبعث مـن قـبلي رسـولاً. فـإذا أردتـم أن تـروا ماذا سأفعل بكم فلينظر الملوك - يقول الغزالي - إلى الملوك الذين مضوا"[1].

إن التذكير بالموت من النصائح الهامة التي يحـرص عليهـا الغـزالي، فقـد ركَّز عليها كثيراً في كتاب "نصيحة الملوك". وذكر مَلَكَ المـوت وكيـف يـأتي ليقهـر كل مَلِك في الأرض ويزيحه عن عرشـه وكأنـه لم يكـن، ويأخـذ كـل مخلـوق إلى مصيره المحتوم حيث تبدأ رحلة السؤال: أمَّا عذاب تكون بدايته من القبر، وإما نعيم تكون بدايته أيضاً من القبر.

ركز الغزالي على موضوعات الموت وعذاب القبر وسؤال الملكين منكر ونكير، فخصَّـص لـذلك كتابـاً كـاملاً ضـمن موسـوعته الدينيـة

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ص ٤٣٣ وما بعدها.

الأخلاقية "إحياء علوم الدين"، وقد ذكر في رسالة سنجر في موضوع الموت كلاماً شبيه المضمون بما كتبه في "الإحياء"[1].

لذلك نقول إن كل الأفكار المتعَلِّقة بالأخلاقيات، سواء في "نصيحة الملوك" أو الرسائل التي جُمِعت في كتاب "فضائل الأنام" موجودة في "إحياء علوم الدين" تحت نفس العناوين وبنفس المضامين والشواهد الدينية والتاريخية.

وكل الملوك والسلاطين السلاجقة الذين سبقوا سنجر - يقول الغزالي - وهم ملكشاه وألب أرسلان وطغرل يردد بلسان الحال من تحت الثري : "يا ملك، يا قرّة العين، يا ابن العزيز، إيأك إيَّاك إذ لو تعلم ما حل بنا وأيِّ الأهوال رزُينا". هل يعني ذلك أن هؤلاء كانوا ظَلَمَة وغير عادلين ؟ أو أنهم لم يكونوا يطيعون الله؟ أم إن الموقف صعب وسؤال القبر شديد، وأنه بالرغم من عدل واستقامة هؤلاء الملوك والسلاطين قد تعرَّضوا لما تعرَّضوا إليه من الأهوال، فما بال سلطان هذا الزمان وقد تفشِّي الظلم والفقر المدقع بين رعيته؟

إلاَّ أن الغزالي يقصد من ذلك أنه بالرغم من عدل واستقامة الملوك السابقين على سنجر، قد حَلَّ بهم من شدة الموقف، ورأوا من الأهوال ما رأوا من صعوبة سؤال القبر. يقول الغزالي على لسان هؤلاء الملوك والسلاطين السلاجقة آباءاً وأجداداً لسنجر موجِّهاً الخطاب إلى هذا الأخير : "لو تعلم ما حلَّ بنا وأي الأهوال رأينا، لن تنام ليلة شعبان وفي

---

(١) أبو حامد الغزالي: نفس السابق.

رعيتك جائع، ولن تلمس برغبتك ثوباً وفي رعيتك عريان، وما تبقَّى من مالٍ إلاَّ ويُعْرَض عليك وتُسأل عنه يوم القيامة"[١].

يعود الغزالي مرة أخرى لكي يذكِّر السلطان أنَّ الدنيا حقيرة وفانية، وعلى العاقل أنْ يجتهد من أجل الآخرة، وبما أنه يملك أحسن وسيلة لعبادة الله وهي نعمة السلطنة، فما عليه إلاَّ أنْ يروي شجرة إيمانه وهي نفس الشجرة التي تكلم عليها في كتاب "نصيحة الملوك" يقول الغزالي: "إن شجرة الإيمان تُرْوَى من الطاعة، وأصلها من العدل، ورسوخها لدوام ذكر الحق - تعالى -"[٢]، وذلك من أجل الخلاص في الآخرة، فإنْ خلصت من عذاب القبر - يقول الغزالي موجِّهاً الخطاب للملك سنجر - فلن تخلص من سؤال يوم القيامة، ففي هذا اليوم سوف يُسْأل السلطان: "ماذا فعلت بعبادنا، والذاكرين لكلمة "لا إله إلاَّ الله" الذين جعلناهم رعيتك؟

وكأنَّ الغزالي يحذِّر السلطان من أنه إنْ مَسَّه بسوء، حتماً سيُسأل يوم القيامة، فحرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة، فإذا سوَّلت للسلطان نفسه بأن يقوم بأي إجراء ضد الغزالي، إرضاء لفقهاء السوء وعلماء السلطان فإنَّ الله سيسأله يوم القيامة.

ويضرب له مثلاً بعمر بن الخطاب الذي رغم حرصه على القيام بواجب المسئولية ومراعاة عبادة الله فإنه ظلَّ في الحساب لمدة طويلة -

---

(١) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام. ص ٤٠.

(٢) نفس المصدر. ص ٣٩.

كما يحكي الغزالي على لسان أحد الصحابة الذي رأى عمر بن الخطاب في المنام - وذلك بعد اثنتي عشرة سنة من وفاته - وهو في أحسن حال. فقال له: "يا أمير المؤمنين ماذا فعل اللـه بك؟". قال: "حتى الآن كنت في الحساب، وكان عمل العمر كثير الخطأ، لولا أنَّ اللـه كان كريماً"[1].

ويعلِّق الغزالي على ذلك موجِّهاً الخطاب لسلطان سنجر قائلاً: "فهذا حال أعدل الناس، فقس عليه حالك، وأنت أقل عدلاً من عمر بن الخطاب، وفي عهدك وقع الظلم على أهالي طوس ونالهم الفقر".

هذا هو المسكوت عنه في العبارة السابقة للغزالي، لذلك يطلب منه أنْ يتشبَّه بسيرة أبيه ملكشاه، وهو يذكر هذه السيرة لسببين:

الأول - وهو المصرَّح به - : إذْ يريده أنْ يسلك سيرة أبيه لأنَّه كان عادلاً ومستقيماً.

الثاني - وهو غير مصرَّح به - : تذكير السلطان بسيرة أبيه، الذي كان الغزالي يحظى عنده بمكانة مرموقة، وأن للغزالي كسلطة علمية فَضْلٌ على دولة السلاجقة، فقد كان أبرز المدافعين عنها وسلاحها الأيديولوجي.

والغزالي الذي عاش في بلاط الخلافة العباسية وفي كنف الدولة السلجوقية يعرف أن أمر السلطة ومصير الدولة ليس في يد الملك وحده؛ بل إن الأمراء يلعبون دوراً مهماً في تحريك دواليب اللعبة السياسية لأي دولة، خاصة التحالفات الداخلية والحساسيات الشخصية والاعتبارات

(١) نفس المصدر. ص ٣٩.

العائلية، لذلك يوجِّه إليهم هذا النداء: "أيها الأمراء على الدولة الجديدة"، وهو نداء يذكر فيه أمرين:

الأول: أهمية الأمراء في قيام الدولة، ومدى الدور المهم الذي يلعبونه في استمرارها.

الثاني: كون هذه الدولة جديدة بالنسبة للدولة التي كان أحد وجوهها البارزين، وكان يشتغل في بلاطها، فهي جديدة عليه بعد أن أخذ لنفسه مسافة عن السلطة السياسية، وأصبح وكأنه غريب عَمَّا يجري في قصورها. فمن المستغرب إذن أن يصف الدولة بالجدة وهو يعرف جيداً أن الملك سنجر سليل الدولة السلجوقية وابن ملكشاه، فدولة سنجر استمرار للدولة السلجوقية إلاَّ أنها جديدة عند الغزالي في ثوبها الجديد.

ولمَّا كان الغزالي على علم بدور الأمراء اتجَّه إليهم بالنصيحة وخاطبهم قائلاً: "وتعلمون بأنَّ الملك ليس ملكاً واحداً؛ بل الملك اثنان: الأول ملك خراسان، والثاني ملك السماء والأرض، الذي هو له ولكم، فإنْ ملك خراسان ملكاً عليكم اليوم، فغداً يوم القيامة - يقول الغزالي - تقفون معاً أنتم الأمراء وملككم للحساب، فيقال لكم أنتم وملككم: كيف آتيتم حق النعمة؛ نعمة الحكم والسلطنة؟"[1].

لقد انتهى الغزالي في رسالته للملك سنجر من النصيحة التي شملت أيضاً نصيحة الحاشية وهم الأمراء، وانتقل إلى عرض الحاجة. وفي عرضه لحاجته يؤكد الغزالي مرة أخرى أنَّه أصبح يعيش مع عامَّة وخاصة"[2].

---

(١) أبوحامد الغزالي، نفس المصدر ص٤١.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٢.

وقبل عرض حاجته الخاصة فضَّل البداية بالحاجة العامة، وهي: "إن أهل طوس في أزمة شديدة، مشردون ومصابون في الظلم والقصمة، وكل ما كان من الزرع والقمح ذهب هباءً من الجفاف والبرد. كما يبست الأشجار المثمرة منذ مائة سنة، فارحمهم يرحمك الله - تعالى - فقد انقصمت ظهور المؤمنين، وانحنت أعناقهم من البلاء ومحنة الجوع"[1].

يصف الغزالي ما وصل إليه أهل طوس من الظلم والجوع، وأن هذه الأزمة الشديدة حلها بيد الملك سنجر، فهذه الحاجة العامة أهم لديه لأنه في قضائها قضاء لحاجته الخاصة.

هكذا يستغلُّ الغزالي وقوفه بين يدي السلطان ويستعمل سلطته الدينية، أمام السلطة السياسية لينوب عن جميع المسلمين في إبلاغ مطالبهم للملك.

يقوم بهذا تقرُّباً إلى الله، وليس تقرُّباً إلى السلطة. فكلَّما اجتمعت السلطتان السياسية والدينية كانتا حتماً ضد مصالح الناس، وكلَّما كانت السلطة الدينية في صف مصالح الناس كانت المعادلة متوازنة.

تشبه وظيفة الغزالي المكانة التي يجب أنْ يكون عليها المثقف بمفهوم الأدبيات الماركسية، وهي ما يسمى بالمثقف العضوي المرتبط بالجماهير العريضة البعيدة عن السلطة وامتيازاتها.

---

(١) نفس المصدر والصحفة.

فإذا كان أهالي طوس يعانون الفقر المدقع، فإن أطواق الذهب تثقل أعناق حاشية السلطان وهو كناية عن البَذَخ الذي كان يعيش فيه السلطان وحاشيته.

أما حاجته الخاصة فإنها تتعلَّق بموضوع المراسلة الرئيسي والتي تمَّت بينه وبين السلطان، وتتعلق بالطعن الذي تعرَّض له من طرف بعض العلماء والفقهاء الذين اتَّهموه في دينه وعقيدته واتَّهموه بالتطاول والطعن في الأئمة السابقين.

يذكر الغزالي السلطان بأنه اعتزل الناس والحياة لمدة اثنتي عشرة سنة أدار فيها ظهره للدنيا ومشاغلها، مبتغياً وجه الله وقاطعاً كل الأسباب بالدنيا الحقيرة الفانية التي باعها بالآخرة الباقية، وأنَّه بعد رجوعه من عزلته عرض عليه الوزير فخر الملك ابن الوزير نظام الملك، التدريس فكان جواب الغزالي بالاعتذار، قال: "إن هذه الأيام لتحمل كلامي، فإن كلَّ مَنْ ينطق بكلمة حق في هذه الأيام تعاديه حتى الأبواب والجدران، وأنا سلمت الدنيا لأهلها"[1]. إن الغزالي قد اقتنع أن العصر لم يعد كسابقه، وأنَّ الظلم متفش بين المسلمين، خاصة من جانب السلطة، بل ووقع عليه - هو أيضاً - هذا الظلم بعد أنْ أُدين في دينه وعقيدته، يقول: "فاليوم انتهى الأمر إلى حدٍّ أني أسمع مقولات لو رأيتها في المنام لقلت أضغاث أحلام". لقد استغرب الغزالي للأمر، فهو لم يشعر بهذا الظلم بل إنه هو الذي كان يمارسه في مرحلته الأيديولوجية، عندما كان يتقاسم السلطة مع

---

(١) نفس المصدر . ص ٤٢ .

الخلافة ودولتها السلجوقية، كان يُكَفِّر ويَتَّهم كل معارض للسلطة السياسية مما يجعل دمه حلالاً.

واليوم وقد اتُّهِم في دينه وعقيدته، واعتبر ما وقع عليه ظلماً كبيراً، وانتابته الحيرة ولَمْ يصدّق ما يسمعه، وهو الذي قضى حياته في بحور العلوم الدينية فقال: "إني أسمع مقولات، لو رأيتها في المنام لقلت أضغاث أحلام". ويتولى الغزالي الدفاع عن نفسه من التهم التي أُلْصِقَت به وأشعرته بالظلم، بعد أن اتُّهِم في علومه العقلية وعلومه الدينية.

أمَّا ما يتعلَّق بالعلوم العقلية، فالغزالي لا يتعجَّب إذا اعترض عليه أحد لأنه يعترف أن في كلامه "الكثير من الغرابة، العسير على الإدراك"، كثير من الغرابة لأنها علوم حاربها الغزالي نفسه في مرحلته الأولى وكَفَّر أصحابها وهم الفلاسفة، خاصة وأنَّ قُرَّاء الغزالي هم رجال الدين أهل النقل، وقد عوَّدهم على النقليات، وأن المجتمع الإسلامي قد خلا من الفلاسفة ومن أي حركة عقلانية، خاصة في المشرق العربي.

فغريب أنْ يتبنَّي الغزالي العقليات وأنْ تأتي منه، وهم يستنكرون هذا الكلام وينتقدونه عند الفلاسفة، فما الوضع إذا صدر من حجة الإسلام؟

أمَّا كونها عسيرة على الإدراك، فإن هذه المؤلفات التي تتناول فيها المعقولات قد وقعت بين أيدي الفقهاء وعلماء الكلام الذين لا يستطيعون إدراك المعقولات لأنها فوق إمكانياتهم الفكرية، وتتعدَّى ما لديهم من معارف لأنها مغرقة في التجريد، ورغم ذلك فقد تعهَّد الغزالي

على نفسه شرح الغريب من كلامه وتقريب العسير حتى يصبح إدراكه سهلاً.

فرغم غرابة هذه المقولات، وعسر إدراكها "فإني - يقول الغزالي - حاضر لشرح وإثبات ما قلت لكل مَنْ كان عالماً، ومن السهل على إثبات الحُجَّة".

قد نبَّه الغزالي في أغلب المقدمات التي كان يقدِّم بها لكتبه المضنون بها على أنها للخاصة من العارفين والراسخين في العلم،وينصح بألاَّ يطَّلع عليها عامة الناس، يقول الغزالي في خطبة رسالة "المضنون به على غير أهله": "أعلمّ أنَّ لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها، ومَنْ أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها، وهذا علق نفيس مضنون به على غير أهله، فمَنْ صانه عمَّنْ لا يعرف قدره فقد قضي حقه"[1]. وكذلك نجد نفس الكلام في خطبة رسالة "مشكاة الأنوار" التي ضمنَّها الكثير من أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بما تشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية، ويجيب الغزالي سائله قائلاً: "لقد ارتقيت بسؤالك مرتقىً صعباً تنخفض دون أعاليه مرامي أعين الناظرين، وقرعت باباً مغلقاً لا ينفتح إلاَّ للعلماء الراسخين" [2]، أمَّا في النقليات أو العلوم الدينية، فإن الغزالي لم يستطع تحمل الاتهامات الموجَّهة إليه، واعتبر ما نُسِب إليه كذباً وافتراءاً وإفكاً مبيناً، لذلك ليس لديه مجال للدفاع أو الشرح أو التوضيح، إلاَّ أن يُقْسِم للسلطان أنّ هذا كذب وافتراء.

---

(١) أبو حامد الغزالي : المضنون بع على غير أهله . رسائل الغزالي .دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦، ج٤، ص ١٤١.

(٢) أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار. ص ٤.

يقول الغزالي: "وأمّا ما قيل من طعن في الإمام أبي حنيفة - رحمة الله عليه - فلا أتحمله، بالله الطالب الغالب المدرك المهلك الحي الذي لا إله إلا هو، بأن اعتقادي في أبي حنيفة، أنه كان أكثر غوصاً من أُمَّة المصطفى"، فكل مَنْ حكي شيئاً غير هذا من عقيدتي أو خطي أو لفظي فهو كاذب" [1]، فإذا كان الغزالي قد وعد السلطان بأن يشرح ويرفع قلق عبارته الفلسفية المغرقة في العرفان - كما سنتبين ذلك فيما بعد - فإنه لَمْ يستطع أنْ يدافع وأنْ يوضح فيما نُسِبَ إليه من طعن في مذهب أبي حنيفة، واعتبر ذلك كذباً وافتراء.

بعد ذلك طلب حاجته من السلطان بأنْ يعفيه من التدريس، وهي الرغبة التي أبلغه إيّاها الوزير فخر الدين، فإنَّ زمن التدريس في المؤسسات التعليمية التي أنشأتها السلطة السياسية قد وَلَّي، خاصة أنَّ الهدف لَمْ يكن لمجرد نشر العلم فقط؛ بل للدفاع عن أيديولوجية الخلافة العباسية ودولتها السلجوقية السُّنية ضد الهجمات الشيعية. وقد تاب الغزالي عن تلك الفترة، وإنْ رجع للتدريس فلن يكون هو نفس الغزالي الذي كان على عهد الوزير نظام الملك. بل إنَّه سيعارض السلطة السياسية ويطالبها بالعدل والاستقامة وخدمة الناس والحفاظ على مصالحهم، وهذا لن يرضى السلطة الحاكمة، فكان طلبه: "أنْ تعفوني من التدريس في نيسابور وطوس، حتى أعود إلى زاويتي الآمنة، فإنَّ الأيام لا تتحمل كلامي، والسلام" [2].

(١) نفس المصدر،ص٤٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٣.

إن الغزالي الذي ارتبط بالتدريس سواء في نظامية نيسابور أو بغداد، قد قطع معه الغزالي الجديد الذي جاء ليدافع عن مصالح الناس، وينبّه السلطة لعيوبها وتفريطها في حقّ العباد وحقّ الله، إذْ إنَّ هذه السلطة لازالت تتعامل مع الغزالي الأيديولوجي الذي يجب أن تعيد له اعتباره وتدافع عنه وتحافظ على مصداقيته لأنه مصدر شرعيتها، لذلك يروي جامع "كتاب الفضائل" أنَّه عندما ألقي الغزالي خطابه في حضرة ملك الإسلام كان جوابه: "كان من الضروري لنا حضور علماء العراق وخراسان ليسمعوا كلامك ويعلموا اعتقادك".

الأهم طبعاً ليس الدفاع عن الغزالي، بل الدفاع عن مصدر الشرعية، فالدفاع عن السلطة الدينية هو دفاع عن السلطة السياسية: الديني والسياسي يتقاسمان السلطة، ويتبادلان التأييد، وهنا تجد كلمة الغزالي الشهيرة مكانها: "الدين والملك توأمان"، خاصة أن الدولة السلجوقية قد ارتبط نضالها السياسي بالمشروع الأيديولوجي الذي رسمه الوزير نظام الملك الذي كان فيه الغزالي أبرز الوجوه التي قامت بأعبائه، فالدفاع عنه اليوم وإنْ تغيَّرت مواقفه السياسية، معناه الدفاع عن أصل هذه الدولة الأيديولوجي، لذلك فرجوع الغزالي لخدمة السلطة السياسية يجب أنْ يشاع بين الناس في جميع الأقطار حتى يعرف الكل - خاصة العلماء - أن قطيعة الغزالي مع السلطة ليست إلاَّ مرحلة عابرة وأنَّ العالِمَ الفقيه قد عاد لخدمة السلطة، وأنَّ هذه الأخيرة مازالت ترعى العلماء والفقهاء، لذلك طلب الملك من الغزالي أنْ يكتب ما قاله في حضرته: "

والملتمس حالياً أن تكتب ما قلته بخطِّك حتى يُقْرَأ علينا، ونـأمر بإرسـال نسـخ منه إلى أطراف العالم، لأنَّ خبر مجيئك إلينا قد شاع واشتهر في العالم حتى يعلم الناس اعتقادي بالعلماء"[1]. إن السبب الوحيد الـذي يحـرص عليـه الملـك مـن إشاعة خبر مجيء الغزالي إلى المعسكر؛ هو أنْ يعلم الناس أنَّ الحال مازال عـلى ما كـان عليـه، وأنَّ حجـة الإسـلام مـازال يعتـبر السـلطة القائمـة هـي السـلطة الشرعية، وأنَّ مجيئه إلى بلاط السلطة أكبر دليل على ذلـك، إضـافة إلى التأكيـد على أن السلطة السياسية، تولي عناية كبرى للقضايا العلمية وتهتم بـأمر الـدين وتراقب العلماء.

ثانياً: الغزالي يرد التهم الموجهة إليه

ولَمْ يعفِ الملك الغزالي من التدريس، بـل قـرَّر أن تُبْنَـى لـه مـدارس جديدة، وستأمر السلطة جميع العلماء بـالمجيء للـتعلُّم مـن الغـزالي. إنهـا محاولة من هذه السلطة لتدعيم شرعية الدولة أيـديولوجياً بإحيـاء مشروع الوزير نظام الملك، خاصة أنَّ الذي قام بهذه المبادرة هـو ابنـه الـوزير فخـر الملك، عندئـذ سـيعود حجـة الإسـلام إلى وظيفتـه الأولى، إلاَّ أن هـذه المـرة للإفادة العلمية بعلمه، ولتكوين جهاز السلطة الدينية، وليدافع عـن نفسـه ضد مخالفيه ومنتقديـه لـيشرح مـا غمـض مـن كلامـه ويوضـح إشـكالاته. وهكذا سيعود الغزالي ليكون عـلى رأس السـلطة الدينيـة، لأنـه يـتكلَّم مـن موقع سلطوي، وقد نسجت السياسة حوله هالة من القداسـة حتـى يصـبح لكلامه سلطة على عقول الناس، خاصة العلـماء مـنهم. قَبِـل الغـزالي طلـب

---

(١) نفس المصدر. ص٤٣،

الوزير فخر الدين بمعاودة التدريس في نيسابور، خاصة بعد أن "قامت قلوب الأعزّة وأرباب القلوب وأهل البصيرة بتأييد هذا الطلب"، إلاّ أن الغزالي الذي انعزل ولازم الزاوية، وعاهد الله أنْ يأخذ مسافة عن السلطة لَمْ يعد للتدريس ليقوم بوظيفته الأولى كأيديولوجي الدولة السلجوقية والخلافة العباسية، خاصة أنَّه اعترف أنَّ عمله لم يكن خالصاً لوجه الله ولا لنشر العلم، إلاّ أنه الآن يؤكّد أنه وإنْ رجع، فلسبب واحد هو تعميم العلم ونشر الشريعة: "فإن نشاط العلم قد أخذه الوهن والفتور"، لذلك يؤكّد الغزالي على الطابع الديني العلمي لحركة التدريس فيقول: "وقد نبهت في اليقظة والمنام بأن هذه الحركة مبدأ الخيرات، وسبب لإحياء العلم والشريعة"[1]. كتب الغزالي ما طلب منه الملك للردّ على الحاقدين، وتوضيح موقفه مما نُسِب إليه من طعن في أئمة المسلمين، ومن إلحاد وكفر، فهو إنْ كان لا ينفي ما نُسِب إليه في العقليات فإنه في النقليات أو المسائل الدينية قد تبرأ مما نُسِبَ إليه، واعتبر ذلك من دسائس الحُسَّاد والحاقدين الذين لم يرضهم رجوعه إلى الواجهة العلمية بعد غياب طال أكثر من عشر سنوات، فهذا لم يرض مجموعة من علماء الدين والفقهاء يقول الغزالي: "فهاج حسد الحساد، ولم يجدوا أيَّ طعن مقبول غير أنَّهم ألبسوا الحق بالباطل وغيَّروا كلمات من كتاب "المنقذ من الضلال" وكتاب "مشكاة الأنوار" وأدخلوا فيها كلمات كفر"[2]، خاصة في كتاب "المنخول من تعليق الأصول" الذي اتُّهم الغزالي فيه بأنه طعن في الإمام

(١) نفس المصدر. ص ٤٥.
(٢) نفس المصدر. ص ٤٥.

أبي حنيفة النعمان، إلاَّ أن الغزالي بالرغم من أنه يرفض التقليد ولا يأخذ إلاَّ بكتاب اللـه، فقد نفى أنْ يكون قد طعن في الإمام أبي حنيفة أو غيره من الأئمة، ففي الشرعيات يتبع مذهب القرآن، يقول: "ولا أُقَلِّد أحداً من الأئمة، فلا الشافعي على خط ولا أبو حنيفة على سند"[1].

ورغم أنه يرفض التقليد إلاَّ أنه يحترم الأئمة السابقين، فنفي نفياً قاطعاً أنْ يكون قد طعن في الأئمة، وأكَّد أنَّ ما نُسِب إليه من كلام هو مَحْضُ افتراء وكذب دُسَّ في كتبه من طرف الحاقدين والحاسدين.

وإذا كان قد تبرأ مما نسب إليه في النقليات، فهو يؤكِّد كلامه في العقليات، ويتكفَّل بتوضيح غموض أغراضه ورفع قلق عبارته.

كان اعتراض علماء الدين والفقهاء على الغزالي في العقليات على قضيتين تمسّان جوهر الإسلام، وهو التوحيد، فإن كلام الغزالي فيه شبيه بكلام الفلاسفة الذين هاجمهم وكَفَّرهم في كتابه "تهافت الفلاسفة"، وكان السؤال الموجّه إليه كالتالي:

ماذا يقول إمام الأئمة حجة الإسلام في جواب الذين يعترضون على بعض أقواله المندرجة في كتاب "المشكاة" و"الكيمياء" مثل: لا إله إلاَّ اللـه توحيد العوام، ولا هو إلاَّ هو توحيد الخواص"؟ أو "النور الحقيقي هو اللـه"؟ أو "إن روح الإنسان في هذا العالم غريب، وهو من العالم العلوي وشوقه إلى ذلك العالم"[2].

---

(١) نفس المصدر. ص ٤٦.

(٢) نفس المصدر. ص ٤٦.

فكان على الغزالي أنْ يجيب ويدافع عن نفسه ضد هذا الاتّهام المباشر الذي وجِّه إليه من أن كلامه هذا من كلام الفلاسفة.

كما أكدنا سابقاً، فإن كتب الغزالي الأولى لا يجب أنْ توضع كمقياس لأفكاره أو كنسق مرجعي تُرَدُّ إليها هذه الأفكار، أو تُحاكَم على ضوئها، لأنها مؤلفات كُتِبت تحت ضغط الوظيفة الأيديولوجية، التي كان يقوم بها، فهي كتب سجَّل فيها الغزالي أفكاراً دفاعية سجالية وانفعالية كان الهدف منها خدمة غرض سياسي معين ومسبق، فوظَّف المعرفي لخدمة السياسي طالما أن السلطة العلمية كانت في خدمة السلطة السياسية، ولماَ كان الإشكال المحوري للفكر السياسي الإسلامي هو مشكل الشرعية الدينية والتنافس على السلطة؛ كانت الحاجة ماسَّة إلى علماء الدين والفقهاء الذين يملكون الحق الديني في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية، فكانت جُلُّ الكتب التي كتبها الغزالي في مرحلة الخدمة في بلاط الخلافة - خاصة "المستظهري" و"تهافت الفلاسفة" و"الاقتصاد في الاعتقاد" - لا تعبِّر عن آراء الغزالي الشخصية، بل كانت استجابة لظروف وجوده في البلاط كأحد المقربين بعلمهم للدفاع عن السلطة القائمة، خاصة أنَّ حربها الأيديولوجية كانت أعنف وأشرس من حروبها العسكرية.

أمَّا عندما راجع مواقفه كما جاء في "المنقذ من الضلال"، وكما تدلُّ على ذلك كتاباته اللاحقة، فقد تخلّى عن خطِّه الأول وانعزل عن الدنيا، وأخذ يكتب مؤلفات ورسائل يمكن تسميتها بالخاصة - أو كما

سمَّاها هو المضنون بها على غير أهلها - وهي كتب سجَّل فيها مواقفه الخاصة بعد أنْ تخلَّص من المراقبة والنفاق والرياء. وهي في مقابل كتبه الأولى التي كانت عامة للاستهلاك وموجَّهة لخدمة السياسة. وتأتي موسوعته الدينية "إحياء علوم الدين" كنقطة التقاء كُتِبَت بين المرحلتين، لذلك كان من الطبيعي أن تجد الأفكار الواردة في كتبه الخاصة نوعاً من المعارضة والاستغراب من الفقهاء وعلماء العصر، وذلك لما تضمَّنته من أفكار فلسفية مغرقة في العرفان، كتلك الواردة في "مشكاة الأنوار" المشبعة بأفكار عرفانية من الموروث والقديم، التي تناولت أفكاراً ميتافيزيقية، وأخرى تمسُّ العقيدة كالتوحيد. يقول أحد الباحثين الذي حقق كتاب "مشكاة الأنوار": "ولعلَّ الغزالي كان أسبق فيلسوف إسلامي إلى الأخذ بمذهب الإشراق الذي نرى أثره واضحاً في رسالة "مشكاة الأنوار" فإنَّ تمييزه بين النور والظلمة وبين عالم الأنوار وعالم الظلمات، هو المحور الذي تدور حوله الرسالة، وهو تمييز أساسي في فلسفة إيران القديمة على نحو ما وردت في كتاب "الأبستاق AVESTA"، وكذلك في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة.

وفي رسالة "مشكاة الأنوار" نواة لمذهب فلسفي إشراقي، أهم جوانبه الجانب الأنطلوجي الذي يشرح ماهية الوجود، والإيستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة، والسيكولوجي الذي يشرح ماهية النفس، وإنْ كان الجانب الأول هو الغالب عليها"[1].

---

(١) أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار. تحقيق: أبو العلا عفيفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٤، ص ٣٤.

كان من واجب الغزالي أنْ يدافع عن هذه الأفكار ذات الطابع الفلسفي التأملي التجريدي، ولعلَّ أغلب الدراسات التي اهتمَّت بالغزالي، خاصة تلك التي كان هاجسها الأساسي هو البحث عن الغزالي الحقيقي، لَمْ تتناول هذه الردود الغزالية عن الإشكالات التي كانت تصادف الباحثين حول مواقف الغزالي المتناقضة بين أفكاره الأولى وأفكاره التي ضمَّنها كتبه المضنون بها على غير أهلها، ولَمْ يستطع أحد أنْ يصل إلى إعطاء تفسير مقنع عن سبب هذا التناقض أو الاضطراب في المواقف الغزالية. خاصة الدراسات التي كانت تعتمد على مناهج كلاسيكية في البحث، وتسقط من حساباتها العامل السياسي؛ بل حتى تلك الدراسات التي كانت تعطي الأولوية للعامل السياسي، أو ما يُسَمَّى بالبنية التحتية خاصة الماركسية منها، فظلَّ الغزالي هو الطلسم المحيِّر في تاريخ الفكر الإسلامي العربي.

وكانت أهم الحلول المقترحة أو التفسيرات المهمة التي جاءت لحلِّ هذا التناقض، هي تلك التي اقترحت التعامل مع مؤلفات الغزالي، باعتبار صنف الطالبين الموجَّهة إليهم هذه المؤلَّفات، أو اعتبار الغزالي مُحِبّاً للفلسفة إلاَّ أنه كاره للفلاسفة.

ونحن نرى أنَّ التعامل مع مؤلفات الغزالي، وكما شرحنا ذلك سابقاً، يتمُّ من خلال مرحلتين مختلفتين شكَّلتا التطور الفكري للغزالي، فهناك المؤلفات الأولى البغدادية التي سميناها بالمؤلفات الأيديولوجية

وأسماها الغزالي نفسه بالكلامية، وكل الأفكار التي جاءت فيها لا تعبِّر إلاَّ عن التوجُّه السياسي الذي كان للغزالي في هذه الفترة وهي الوصول إلى الشهرة والجاه والمال. ولأنه كان يتقاسم السلطة مع السياسي فكان عليه أنْ يدافع ويساجل ويناظر من أجل تثبيت وضع السلطة والدفاع عن شرعيتها، فأفكار الغزالي هنا يجب أنْ تُسأل عن صدقها لا عن صحتها، كما يجب ألاَّ تُسأل عن مطابقتها لروح الإسلام؛ بل يجب أنْ تُسأل عن قدرتها على إقناع الخصم ومدى قدرة الغزالي على الدفاع والسجال، حيث أنه يدافع عن جهاز سلطوي يرى مصالحه في قيام سلطة معينة وليس كفرد له قناعاته الخاصة، فالسياسي هنا يوجِّه المعرفي، بل يوظِّفه لتغييب كل القيم العلمية، وتحضر الأيديولوجية بأسلوبها الميكافيلي النفعي، فهذه مؤلفات السلطة.

أمَّا المؤلفات الثانية، فإنَّها تعبر عن الآراء الشخصية للغزالي، والمتعلِّقة بقناعاته الفكرية والمعرفية بعيداً عن التوظيف الأيديولوجي، خاصة وأنَّه دَشَّن هذه المرحلة بموسوعة دينية أخلاقية هي "إحياء علوم الدين" كواجب ديني تجاه الدعوة الإسلامية. أمَّا ما جاء بعد "الإحياء" من مؤلفات ورسائل، فإنها تعبِّر عن مواقف شخصية للغزالي، لذا سمَّاها بالكتب الخاصة، فإذا كانت الأولى موجَّهة إلى الرأي العام، و"الإحياء" موجَّه لنيل الثواب والرضى من الله بأداء فريضة الدعوة الإسلامية، فإنَّ المؤلفات الثانية موجَّهة إلى الخاصة، وإلى إشباع الطموح الفكري، وإعطاء الفرصة لتفجير طاقات اللاشعور المعرفي الذي ظَلّ مكبوتاً من أجل

النزوات الحياتية من جاه ومال وشهرة، التي كانت السلطة هي الطريق الوحيد الموصل إليها في تلك الفترة من تاريخ الفكر الإسلامي العربي.

لهذا لَمْ يُعِرْ الغزالي أيَّ اهتمام للانتقادات التي وجِّهت إلى كتبه الأولي التي تعرّضت لانتقادات شديدة ومواجهة عنيفة من طرف جميع المعارضين للسلطة السياسية المشخصة في الخلافة العباسية ودولتها السلجوقية، خاصة كتب "فضائح الباطنية" و"تهافت الفلاسفة" و"الاقتصاد في الاعتقاد". ورغم ذلك لم يعر الغزالي هذه الانتقادات والاتهامات أي اهتمام؛ بل اكتفى بنفي هذه الاتهامات، واتهام الحاسدين والحاقدين بدسِّ كلام على مؤلفاته. أمَّا في كتبه الثانية، أي في كتب المرحلة السياسية، فلم يستطع الغزالي التزام الصمت والتعالي عن الانتقادات الموجَّهة إليه، بل أعارها اهتماماً كبيراً، ربما لخطورة الانتقادات لأنها تمسُّ عقيدته وتتهمه في دينه وتحشره في زمرة الفلاسفة، ولأن الأمر أيضاً يتعلَّق بآرائه الشخصية وأفكاره الذاتية.

ودفاعه هنا ليس من أجل التأكيد على سلامة عقيدته، فهو ينبِّه منذ البداية أنَّه لا ينفي ما نُسِبَ إليه؛ بل يعيب على منتقديه أنهم ليسوا في مستوى فهم كلامه، فكلامه من نوع آخر لا يعرفه هؤلاء المنتقدون من علماء الدين والفقهاء، ولا يرقى إدراكهم إلى مستواه.

في بداية جوابه عن هذه الأسئلة المتعلِّقة بموضوع المعقولات التي وجد الغزالي فيها نفسه مضطراً لإيضاح الغامض من كلامه، سواء لأن الملك طلب منه ذلك، أو لأنه أراد إبعاد شُبْهَة الكفر عنه، أو لأنه أراد

الدفاع عن مواقفه الفكرية الشخصية شَبَّه هذه الأسئلة عن المشكلات العقلية باستعراض مرض القلب وعلته، والجواب عنها هو السعي إلى شفاء المريض، والجهال هم المرضي والعلماء هم الأطباء. ويجب أن يكون الطبيب كاملاً غير ناقص، والطبيب الكامل هو الذي لا يعالج إلا إذا كان متأكداً من أن الشفاء واضح وظاهر.

والسائل الذي يشبهه الغزالي بالمريض هو أربعة أنواع: واحد منها فقط هو الذي يمكن الإجابة عن سؤاله، أما الباقي فلا طائل من وراء إجابته.

يقول الغزالي: "وهذا المريض أربعة: واحدة منها يقبل العلاج، وأما الثلاثة الباقية فلا"[1].

السائل الأول الذي لا يجب الانشغال به: هو مَنْ يسأل بدافع الحسد والحقد، ولا يبحث عن جواب يشبع حاجاته المعرفية ويرضي به فضوله المعرفي، بل يطرح السؤال بدافع الحسد والنقمة، وهو غير راغب في الجواب. والسائل الثاني: يشبِّهه بالمريض أيضاً، ولا يجب الالتفات لسؤاله فعلَّته من الحماقة وعدم العقل، فهو أقرب إلى العوام الذين لم يشتغلوا بالعلوم العقلية، بل قد يكون من الفقهاء والأدباء والمحدثين، وأكثر المتكلمين من العوام، يقول الغزالي: "فاعتراض هؤلاء القوم لا يستحق الالتفات، فكيف يستحق الجواب اعتراض الذين لم يخوضوا في علم أبداً"[2]. ويضرب مثلاً بقصة موسي والخضر من القرآن.

---

(١) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام ص ٤٧.

(٢) نفس المصدر. ص ٤٨.

أمَّا السائل الثالث: الذي يحمل كل ما لا يفهمه على قصور فهمه وعقله ولا يكون معترضاً، بل يكون طالباً للعلم وسؤاله للاسترشاد، ولكنه بليد وفهمه عن إدراك حقائق العلوم قاصر فهذا أيضاً لا يُشْتغَل بجوابه [١]، ويورد الغزالي حديث الرسول الذي يدعو فيه إلى مخاطبة الناس على قَدْر عقولهم.

أمَّا السائل الرابع - ويسميه الغزالي المريض الرابع -: فهو الذي يستحق إجابة الغزالي لأنه فطن وذكي والعقل غالب عليه كما يقول الغزالي، وأنه غير مغلوب للغضب والشهوة وحب الجاه والمال. إلاَّ أن هذا النوع عزيز ونادر، لذلك يقول الغزالي لا تستغرب إنْ رأيت أحداً لم يُشفَ من مرضه بعد أنْ يُقَدَّم له الدواء فتأكَّد أنه من الثلاثة الأولين الذين لا أمل في شفائهم.

يبدأ الغزالي بالإجابة عن الأسئلة الثلاثة التي اعتُرِض عليه بها:

المسألة الأولي: اعتُرِض على كلامه "لا إله إلاَّ الله توحيد العوام، ولا هو إلاَّ هو توحيد الخواص". ويقوِّم الغزالي الاعتراض الموّجه إليه عن معنى هذا الكلام، وهما اعتراضان:

الاعتراض الأول: أنَّ كلام الغزالي طعن وتنقيص من قيمة كلمة "لا إله إلاَّ الله"، في حين هي سعادة جميع الخلق، وقاعدة جميع الملل.

الاعتراض الثاني: أنَّ "لا إله إلاَّ هو" الذي يسميه الغزالي توحيد الخواص متناقض، لأن المستثنى هو عين المستثنى منه، فكيف يمكن أنْ يكون شيئاً هو المستثنى والمستثنى منه؟

---

(١) نفس المصدر. ص ٤٨.

يجيب الغزالي عن هذين الاعتراضين بأنَّ كلمة "لا إله إلاَّ اللـه" توحيد العوام، ويشترك فيه كل الناس على اختلاف درجات إدراكهم، وعلى اختلاف قدراتهم العقلية، وعلى اختلاف دياناتهم، فليس هناك أي تمييز. في حين تُعتَبر صيغة "لا هو إلاَّ هو" توحيد الخواص لأن فيها زيادة لا يشرحها الغزالي. وهذه الزيادة لا يعلمها ولا يصل إليها إلاَّ الخواص، وليست على قَدْر العوام.

التوحيد عند الغزالي ليس واحداً إذْ هناك مستويات أو درجات فيه يعددها، ويشرح كل درجة على حدة، فالتوحيد عنده له ظاهر يدركه الجميع، وله باطن وللباطن باطن، وهكذا. وأولى درجات التوحيد هي قوله "لا إله إلاَّ اللـه" باللسان دون اعتقاد القلب، وكل المنافقين يشتركون في ذلك. أما الدرجة الثانية، وهي درجة اعتقاد معنى صيغة "لا إله إلاَّ اللـه" على سبيل التقليد دون محاولة معرفة حقيقتها. وجميع عوام الخلق - بل اليهود والنصاري - يشتركون فيها. أمَّا الدرجة الثالثة، وهي عكس السابقة فيتم الاعتقاد بمعني صيغة "لا إله إلاَّ اللـه": "ببرهان محقق حتى يعرفها كمَنْ يعرف الحساب أنَّ عدد الثلاثة عشر ثلث عدد التسعة والثلاثين". ويعلِّق على الدرجات الثلاث الأولى قائلاً: الأولى صالحب مقالة، والثانية صاحب عقيدة، الثالثة صاحب معرفة، وليس أحد من هذه الثلاث صاحب حالة، وأرباب الأحوال غير أرباب المعارف والأقوال"[1].

---

(١) نفس المصدر. ص ٥٠.

فالدرجات الثلاث الأولى لم تصل إلى مستوى يصبح معها التوحيد حالة ، كما هو الحال عند المتصوفة، حيث يصبح التوحيد سلوكاً وقد تعدى المقال والعقيدة والمعرفة وأصبح ظاهراً على سلوك وجوارح المعتقد بها.

الدرجة الرابعة: أن يكون مع معرفة "لا إله إلا اللـه" صاحب حالة بأن لا يكون له معبود إلا واحد، بمعنى أن تطيع معبودك، وأن تعيش "لاإله إلا اللـه" بالحال لا بالمعرفة. أما العبارة فتكون للدرهم، أو الشهوة أو الشيطان، ويشبه الغزالي التوحيد بالمسهل الذي ينظف الداخل من الأخلاط، أى إذا يقم بوظفته فسيكون كالمسهل الذي لم يفعل فعله.

الدرجة الخامسة: حينما تقضي كلمة "لاإله إلا اللـه" على جميع الشهوات مطلقاً بحيث لا يتبع المرء الشهوة في أي عمل لا في ما يوافق الشرع ولا في ما يخالفة: "لا يتحرك إلا اله، ولا يسكن إلا اللـه، ولا يتكلم إلا اللـه". والفرق بين هذه الدرجة وما تقدمها كبير، لأن التوحيد يخرج ذلك الرجل من يد الشهوات التي تخالف الشرع. وأما هنا فقد غادر جميع الشهوات مطلقاً.

الدرجة السادسة: وهى أعلى درجات التوحيد عند الغزالي، حيث يخرج التوحيد فيها المؤمن من الدنيا والآخرة، وينفي عنه كل العالم وينفي نفسه هو، ولايبقى إلا اللـه "فيغيب عنه الجميع ويغيب عن الجميع، فلا

يبقي لا هو ولا العالم فيبقى الحق فقط". وتسمى هذ الحالة "الفناء في التوحيد". وهنا يرفع الغزالي توحيد المتصوفة إلى أعلى الدرجات، إلا أنها درجة لا يصل إليها كل الناس. ولأن فهم هذا الكلام يتطلب نوعاً عالياً من الإدراك، لذلك يبحث لهذه الحالة عن شرعية دينية يجدها في حديث قدسي، يقول الغزالي: "كل من لم تكن له طاقة للفهم وإدراك هذا المعنى يطن أنها هموم كبيرة، ولكن كمال التوحيد هو هذا ومصداق الحديث القدسي "لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع بع، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به"[1]، وهذه هي درجة "خواص الخواص". إنهم المتصوفة الذين يصفهم الغزالي بأنهم يظهر عليهم شبه سكر عند غلبة حال التوحيد عليهم. وفي ذلك السكر برتكبون غلطتين: في الأولى يظنون أنه قد تحقق لهم الاتصال ويعبرون عنه بالحلول، وفي الثانية يظنون أنه قد تحقق لهم الاتحاد، ومَنْ يعلم أن الاتحاد محال يظُنُّ أنه حصل الاتصال، فهذا قول صاحب ظنِّ الاتحاد حيث يقول: "أنا الحق سبحاني". إلاَّ أن الأمر لا يستمر على هذا الحال فعندما يصحو المتصوف يعرف أنه كان مخطئاً.

إن الغزالي الذي جعل درجة المتصوفة في التوحيد هي أعلى الدرجات، ينكر التصوف الفلسفي ويعبره نوعاً من الغلط. فهو يرفض الاتحاد والحلول، ويخلص في النهاية إلى النتيجة التالية "يصح لا هو إلاَّ هو"، لأن "هو" إشارة إلى موجود لا موجود غيره، فضمير "هو" لا يصح

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٦.

إلاَّ في حقِّه، والإشارة لا تصحُّ إلاَّ إليه، فهذا معنى "لا هو إلاَّ هو"، وإذا لم يفهمه شخص فهو معذور؛ إذْ إنَّ هذا المعنى ليس على قَدْر فهم كل واحد"[1].

دافع الغزالي الذي اتُّهم في عقيدته عن أفكاره بما يجعل متهميه هم المقصِّرون في التوحيد، فقصور معرفتهم منعهم من إدراك الدرجة العليا التي وصل إليها، فإذا كان هناك مَنْ يُتَّهم في عقيدته فهم هؤلاء الفقهاء وليس الغزالي.

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى توضيح موقفه من الاعتراض الثاني، الذي وضع على شكل سؤال: ما معنى "اللـه هو النور"؟

لا يرى الغزالي في اعتبار اللـه نوراً أي تجسيم، لذلك فهو يعترض على مَنْ يرون أن النور لا يُطْلَق إلاَّ على المحسوس الذي له شعاع، فيسأل: لماذا أطلق اللـه تعالى كلمة "النور" على القرآن والرسول كقوله: {وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً} (٤:١٧٤) وكذلك الآية {اللـه نور السموات والأرض} (٢٤ : ٥٣)، فلا يرى الغزالي مانعاً من إطلاق النور على اللـه، وقد جاء هذا في القرآن، وشرح ذلك بتفصيل وافٍ في كتاب "مشكاة الأنوار".

ثمَّ ينتقل الغزالي للإجابة عن السؤال الثالث وعن معنى كلامه "أنَّ روح الإنسان في هذا العالم غريب، وشوقه إلى العالم العلوي"، وكان الاعتراض الموجَّه إليه أن هذا الفلاسفة والنصارى، ويقصد بالفلسفة نظرية

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٤.

المُثُل الأفلاطونية. يؤكِّد الغزالي أن الكلام غير خارج عن الإسلام وكل ما في القرآن دليل عليه، ولا يبطل بإقرار فلسفي أو نصراني، وهذا ظاهر من الآيات والأخبار وقد جاء شرح ذلك في كتبه، كـ"الإحياء" و"جواهر القرآن". ويوجه الغزالي الدعوة إلى المعترضين على كلامه قائلاً: "فكل مَنْ أراد أنْ يعلم فليتأمل في هذه الكتب، ومَنْ ينظر فيها بعين العناد والتعنُّت فلا تشفيه، فكيف يشفيه هذا المختصر"[1].

يؤكِّد الغزالي أنَّ مَنْ أراد الفهم، وكانت نيته خالصة وعنده الاستعداد العقلي المطلوب لإدراك مثل هذه الأفكار المغرقة في المعقولات، سيصل حتماً إلى معرفة الحقيقة، ويُشْفَى من مرض الجهل الذي أصابه، أمَّا المتعنت الحسود فالغزالي لا يشتغل بشفائه لأنه لن يُشفَي.

أمَّا السؤال الرابع والأخير وهو: ما معنى عبارة "إفشاء سرِّ الربوبية كفر"؟. لأنه إذا كان هذا السرُّ صدقاً، لماذا يكون كفراً ؟، إذا كان كذباً، فكيف يكون كذباً في سرِّ الربوبية؟ ليس سرُّ الربوبية والوصول إليه هو الكفر أو معرفته، بل إفشاء هذا السرِّ إلى مَنْ ليسوا في مستواه قد يؤدِّي إلى بلبلة العقول وعندها يصبح كفراً.

يؤكد الغزالي صدق ما ذهب إليه مستنداً إلى سلطة السلف، ويذكر أن هذا الكلام وجده عند أبي طالب المكي في "قوت القلوب" وقد ذكره هذا الأخير عن السلف، ومعنى هذا الكلام عند الغزالي أنَّ أسرار الربوبية أمور لا تتحملها أكثر الأفهام، ولذلك لا يطيق المستمع ذلك الحق،

(١) نفس المصدر ، ص ٥٦.

فيكـون الحـق في شـأنه بـاطلاً، ويسـتدلّ بقـول الرسـول إن الأنبيـاء أُمِـروا أنْ يتكلّموا مع الناس على قَدْر عقولهم، ومن أسرار الربوبية سر الروح وسر القَدَر. وهي أشياء ليست في متناول كل العقول وأن إفشاءها كفر.

نلاحظ من خلال هذه الـردود أنَّ الغـزالي لَـمْ يكـن مقنعـاً في رده، ولَـمْ يستطع أن يوضح أغراضه المباشرة من تلـك الأقـوال المغرقـة في التفلسـف؛ بـل كانت تلك الردود عبارة عـن تنبيـه المعارضـين والمنتقـدين إلى ضـعف إدراكهـم ونقصان مستواهم العقلي، الذي لا يرقى إلى مستوى أفكار الغزالي التي تتطلّب من قارئها أنْ يكون واسع الاطِّلاع ذكياً فطناً وقد تخلّص من الدنيا وأصبح اللـه كل شيء في حياته. لذلك حاول أنْ يُبَـيِّن أنـه لـيس هنـاك مجـال لقـول تـداولي مشترك بينه وبين هؤلاء العلماء الحاقدين.

ثالثاً: الغزالي وعلاقة جديدة مع السلطة

اتخذ الغزالي من الوزير نظام الملك صـديقاً لـه. وكانـت لهـما نفـس الأهداف وهي الدفاع عن الخلافة العباسية ودولتها السُّنية. مما دفع نظام الملك إلى إنشاء المدارس التي نصَّب على رأسها أبا حامد الغزالي الذي كتـب مجموعة من الكتب كان الهدف منها تقوية السلطة السياسية والـرد عـلى المعارضـة الشـيعية بأفكارهـا الباطنيـة. وقـد كـان لكـل مـنهما كتـاب في السياسة، فللغزالي "نصيحة الملوك"، ولنظام الملـك الكتـاب المشـهور باسـم "سياسة نامه" وإن كنا نـرجح أن يكـون هـذا الكتـاب مـن تـأليف الغـزالي

أيضاً نظراً للتشابه الكبير في الأفكار الواردة فيهما، خاصة الروايات والأمثال التي استقيت من التاريخ السياسي الفارسي [1]. فإذا كان هذا حال الغزالي مع أركان الدولة السلجوقية في المرحلة الأولى، فإنه في المرحلة الثانية من حياته اختلف تماماً.

إذ في المرحلة الثانية من حياة حجة الإسلام لم يعد يشارك السلطة السياسية مواقفها، بل أصبح - بالمقابل - يشارك الناس في التعبير عن مصالحهم ومظالمهم، وينتقد الممارسة السياسية للحكام الفعليين. أي أن الغزالي أخذ يمارس دوره كفقيه عليه مراقبة السلطة، متوجِّهاً إلى عدد من الوزراء والأمراء بالنصيحة والتوجيه. ولأنه يعرف أن السلطة موزَّعة بين الملك وأعوانه - خاصة الوزراء والأمراء - لذلك نجد أن رسائله المجموعة في كتاب "فضائل الأنام" عبارة عن الرسائل التي تبادلها مع هؤلاء الوزراء والأمراء إضافة إلى المراسلة التي كانت بينه وبين الملك سنجر، والبيان التوضيحي الذي ألقاه بين يديه، والذي أمره الملك سنجر بتدوينه حتى تعمَّ فائدته وهو رَدُّ الغزالي على الطعون التي وجِّهت إليه سواء في الشرعيات أو المعقولات.

ومجموع الرسائل التي تبادلها الغزالي مع الوزير اثنتا عشرة رسالة: خمسة منها للوزير فخر الملك، وواحدة لأحمد بن نظام الملك، وثلاثة لشهاب الإسلام، وثلاثة لمجير الدين.

---

(١) يمكن أن نجد صفحات جد متشابهة، بل هي نفسها تتكرر بالحرف أو تكاد. هذه الصفحات المتكررة بين الكتابين بالترتيب في "سياسة نامه" هي الصفحات التالية: ٣٦ مع الصفحات التالية من "نصيحة الملوك": ٤١،١٢ - ثم الصفحة ٥٩ص ٧٤ - ثم الصفحة ٧٢ مع الصفحات التالية في "نصيحة الملوك": ٨١-٨٢-٨٣- والصفحة ٧٣ مع الصفحة ٩٥.

أمَّا الرسائل الخمسة التي تبادلها مع الوزير فخر الملك فيمكن تقسيمها إلى قسمين: قسم منها شرح فيه الغزالي طريقته في ممارسة السياسة، وهي النصح والإشارد والنقد.

أمَّا القسم الثاني: فيتعلَّق بجانب معرفي، إذْ شرح فيها الغزالي مجموعة من الآراء والأسرار والحقائق من الشرع والعقل، خَصَّ بها هذا الوزير دون غيره من الوزراء، وقد جاءت ممزوجة مع النصائح فلَمْ يفرد لها الغزالي رسائل منفردة.

ففي الرسالة الأولى، يبدأ الغزالي بشرح معنى الأمير، وهو أنْ يكون سلوكه الظاهري والباطني سلوكا حسنا، مطابقاً لروح الإسلام وتعاليم الدين الأخلاقية والعقائدية، فهو أمير وإنْ لَمْ يُنادَ بهذا الاسم.

ومعنى الأمير، يقول الغزالي: "أنْ يكون أمره نافذاً في جيوشه، وأول جيش جعلوه تحت ولاية الإنسان هو جنود باطنه، ولهذه الجنود أصناف كثيرة {وما يعلم جنود ربك إلاَّ هو}(٧٤:٣١)"[1]. ولهذه الجيوش ثلاثة رؤساء هم الشهوة والغضب والدهاء.

لذلك يرى الغزالي أنَّ الخلق قسمان: قسم سَخَّروا هؤلاء الثلاثة وقهروهم وتحكَّموا فيهم، وهؤلاء هم الأمراء والسلاطين. فالأمير عند الغزالي هو الذي استطاع أنْ يقهر شهواته، ولم يجعل للغضب عليه سلطاناً، ولم يكن داهية مكَّاراً، فالأمير ليس منصباً ولا إرثاً، بل هو سلوك يستحق صاحبه هذا اللقب.

---

(١) نفس المصدر. ص ٦١.

أمَّا القسم الثاني الآخر من الخلق فهم الذين "استعدّوا لخدمة هذه الثلاثة، وقاموا الليل والنهار في طاعتها والانقياد لها، فهؤلاء هم الأسراء والعميان في هذا العالم حيث سموا الأمير والسلطان بالفقير والمسكين والعاجز، ولقبوا الأمير الضال أميراً وسلطاناً"[1].

يريد الغزالي أنْ يثير انتباه الوزير فخر الملك إلى أنَّ الألقاب غير مهمة، وأنَّ المهم والأهم هي الأعمال والأخلاق التي ترفع الإنسان أو تنقص منه. ولقد مرَّ بنا كيف أنَّ السياسة عند الغزالي في المرحلة الثانية من تفكيره تقوم على الأخلاق الدينية، فكلَّما تعلَّق الأمر بالنصح والإرشاد من الناحية الأخلاقية؛ استحضر الغزالي ما جاء في "إحياء علوم الدين".

وقد خصص الغزالي الرسالة الثانية أيضاً للنصح والإرشاد، إذْ نصحه بنفس ما نصح به الملوك والرؤساء في كتاب "نصيحة الملوك" أو في الرسالة الأولى التي وجهها لملك سنجر في كتاب "فضائل الأنام". فيذكِّره بأن الدنيا كمنزلة في سَيْر البادية، وأن كل الخلق مسافرون إلى الحضرة الإلهية، والغافل هو الذي ينسى نفسه، ولا يأخذ الزاد الكافي للآخرة، وزاد الآخرة هو التقوى وأساسه اثنان: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله". وهي نفس النصيحة في كتاب "نصيحة الملوك"، عندما نصح بالإيمان وأساسه الطاعة والعدل، والطاعة هي تعظيم أمر الله، أمَّا العدل فهو الشفقة على خلق الله.

---

(١) نفس المصدر. ص ٦١.

ومن مظاهر التقوى التي ينبغي على الـوزير الالتـزام بهـا حتـى يحقـق المطلوب منه - بالإضافة إلى تعظيم أمر الـلـه والشـفقة عـلى خلقـه - تفـويض أمر المسلمين ودمائهم وفروجهم، وأملاكهم إلى أيد أمينة تخاف الـلـــه وتراعـي حرمات المسلمين وتصونها. أي تفويض هذا الأمر إلى مَنْ يليق بـه "لأن منصـب القضاء مقام النبوة ومنصب المصطفى.. فمَنْ كـان للرسـول في قلبـه منزلـة فـلا يرفع لمنصبه إلاَّ مَنْ يعرف حقه".

أمَّا الرسالة الثانية للوزير فخر الملك فقد خصصها الغزالي للزجـر والـردع البليـغ عـن ارتكـاب المحظـورات، والحــثّ والتحـريض الكامـل عـلى الإنصـاف والعدل، والسير وفقاً لسيرة أبيه نظام الملك، فهل كان نظام الملك عادلاً وحسـن السيرة في نظر الغزالي؟ هذا ما يقرُّ به الغزالي من خلال نصيحة ابنه الوزير بـأنْ يكون على سيرة أبيه نظام الملك، إلاَّ أن هذا ليس هو السبب الـذي لَـمْ يجعـل الغزالي يتوجَّه بالنصيحة إلى الوزير، فالسبب هـو أن الغـزالي تعـرَّف بـالوزير في فترة زمنية كان يشارك فيها الوزير السلطة، ومات نظـام الملـك قبـل أنْ يـتخلَّى الغزالي عن مواقفه الأيديولوجية.

واستمراراً على النهج الذي رسمه لنفسـه في المرحلـة الثانيـة مـن حياتـه السياسية والفكرية، والتي وعد فيها الـلـه ألاَّ يطمـع فـيما عنـد السـلطان، وأنْ يكون عمله خالصاً لوجه الـلـه وطلب رضـاه؛ فقـد بـدأ رسـالته بعـد البسـملة بحديث للنبي ردَّده كثيراً في هذه الرسائل، يقـول الحـديث: "أنـا وأتقيـاء أمتـي براء من التكلُّف". وينطلق أبو حامد الغزالي مـن هـذا الحـديث ليعفـي نفسـه

من ذكر الألقاب والأسماء التي يُسَمّي بها الأمراء والوزراء، لأن ذلك نفاق وكذب ورياء، وإنَّ مَنْ كانت فيه هذه الأوصاف ليس في حاجة إلى أن يُسَمى بها.

وبعد أن شرح للوزير أنه لن يكون تقليدياً في البدء بالألقاب، فإنه يدخل مباشرة إلى نصحه، فالغزالي يجد الجرأة لكي يصارح الوزير بأن البلاد التي هو أمير عليها قد وصلت إلى المأساة، يقول: "اعلمْ أن هذه المدينة أشرفت على الخراب بسبب الظلم والقحط"[1]. والناس - يقول الغزالي موجَّهاً الخطاب للوزير - أصناف: هناك مَنْ جعل حصنه الجيش والسلطة، وهناك مَنْ جعل حصنه المال والأبواب الحديدية، وكل هؤلاء كان مصيرهم غير محمود. أمَّا الناجون فهم الذين تحصَّنوا بقلوب الدراويش ودعاء الفقراء. ويضرب له مثلاً بأبيه الوزير نظام الملك، يقول الغزالي: "إن أباك الشهيد - قدَّس الله روحه ووفقك للاقتداء به - لماَّ سمع أن صاحب الكرمان أخذ يعمل بالخيرات تزلزلت أركانه السبعة، لا لأنه كان يكره الخيرات، ولكن كان يقول: لا يكون من الشرق حتى الغرب مَنْ سبقني في الخيرات"[2].

والآن وقد وصلت المدينة إلى هذه الحال من الظلم والقحط، فإن الغزالي يوجِّه النداء إلى الوزير بأنْ يغيث أهل المنطقة: "فأغثْ، فأغثْ رعيتك، لا بل أغِثْ نفسك، وارحمْ هرمك، ولا تضيع رعيتك، وخفْ من دعاء الدراويش في جوف الليل".

---

(١) نفس المصدر. ص ٦٨.

(٢) نفس المصدر. ص ٦٨.

ويحذره أن يغفل عن هذه المصيبة التي انشغل بها جميع محبي البيت "النظامي"، فعليه ألاَّ يترك المال وينصرف إلى الملذات والأفراح، فلن تكون عاقبته حسنة. ويعبر الغزالي مرة أخرى، وفي موضع مختلف، عن إصراره على التوجّه إلى الله وحده، دون مراعاة لعطاء الملوك والسلاطين والوزراء، لذلك فهو لا يبالي بأنْ يصارح الوزير ويتجرأ على وصف الظلم والفقر الذي وصلت إليه المنطقة على عهده، وأنه المسئول الأول، وأن الكلام مرّ ولكن ما عليه إلاَّ أنْ يسمعه، يقول الغزالي: "وبالقطع واليقين، اسمع هذه الكَلِمَة المرَّة النافعة ممَّن وسم أولاً مطمعه من عطيات السلاطين حتى يقول مثل هذا الكلام، واعرفْ قَدْرَ هذا الكلام حَقَّ قدره، فإنك لا تسمع مثله من غيري"[1]. ولعلَّ الغزالي يقصد بذلك إحراج الفقهاء والعلماء المحيطين بالوزير.

ثمَّ يدعوه في آخر الرسالة إلى أنْ يقوم الليل، ويصلي في خلوة، ويتأمل في أحوال الرعية، إن الغزالي وهو يمارس دوره الحقيقي كفقيه، لَمْ تعد السلطة ببريقها الخادع تنسيه دوره في النقد والنصح والتقويم، وهو واجبه كعالم دين وفقيه، ليساعد السياسي على القيام بدوره، وهذا هو المعنى الذي يريده الغزالي من العبارة التي تردَّدت كثيراً عنده وعند غيره: "الدين والملك توأمان" يتعاونان على كل شيء في الخير كما في الشر، وهذا فعلاً ما قام به الغزالي في المرحلتين المشكلتين لحياته الفكرية.

---

(١) ذكره ابن خلكان في "وفيات الأعيان"، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت.

إن المكانة التي شغلها أبو حامد الغزالي، في الجهاز السلطوي للخلافة العباسية ودولتها السلجوقية لكبير إلى حدٍّ أنَّ غيابه قد أثَّر على سير المؤسسات التعليمية التي كانت بمثابة مؤسسات الدولة الأيديولوجية، التي من خلالها يتم تكريس الشرعية الدينية للسلطة السياسية.

لذلك فإن القيمين على الدولة الجديدة - بتعبير الغزالي - أي تلك التي تطورت في غيابه وبعيداً عنه، قد اغتنموا فرصة رجوعه إلى المنطقة - بعد عزلة ورحلة قادته إلى الشام دامت عشر سنوات - للعودة إلى عرينه ليمارس دوره الذي اختير له من طرف السلطة السياسية، ونسجت حوله هالة من القداسة جعلت منه سلطة علمية دينية.

غير أنَّ التطور الذي حصل في حياة الغزالي والقطيعة التي حدثت في مسار تفكيره السياسي والمعرفي، قد جعلته يرفض أنْ يعود إلى ما كان عليه، فبعد أن دُعي مرة أخرى للتدريس في النظامية التي تعطَّل نشاطها بعد خروج الغزالي، وبعد وفاة أحد الأئمة المشهورين الذين كانوا ينشرون العلم الديني ويدافعون عن الإسلام في نسخته الوعظية الإرشادية. لكن الغزالي لم يكن مطلوباً للتدريس فقط، بل كان مطلوباً للقيام بالمهمة التي كانت له قبل العزلة.

لذلك ألَحَّ القيّمون على الدولة الجديدة في طلب الغزالي إلى التدريس، فها هو الوزير نظام الدين أحمد بن نظام الملك، يدعو الغزالي

إلى التدريس في نظامية بغداد بعد وفاة الإمام كيا الهراسي [١]. وقد بعث له برسالة مَجَّده فيها وذكَّره بنعمة اللـه التي أنعم بها عليه وهي العلم، وأنها أجَلُّ نعمة مذكِّراً إيّاه بالآية القرآنية {يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراًً} (٢:٢٦٩). فعلى الغزالي - في رأي الوزير - أنْ يشكر اللـه على هذه النعمة، ولا يكون ذلك إلاَّ بنشر العلم وإرشاد المتعلمين. ويعترف الوزير أنَّ الغزالي قد أعطى من علمه الكثير وأفاد المسلمين، إلاَّ أنَّ مكانته الكبيرة تقضي أن يكون مواجداً في أقدر ديار الإسلام وأعظمها، حتى يكون مَقْصَداً لجميع المتعلمين على وجه الأرض، وهي مدينة السلام: بغداد حيث المدرسة النظامية التي بناها الوزير نظام الملك. وبما أن هذه المدينة قد أصبحت اليوم خالية من أي مدرس، بعد وفاة الإمام هراسي، لذلك يقول الوزير في رسالته إنَّ الخليفة العباسي قد أصدر أوامره بأنْ يعود أبو حامد الغزالي إلى التدريس: "حيث إن المدرسة عاطلة، ولابدَّ من تدارك هذا الخلل وامتثال أمر دار الخلافة العزيزة، حرس اللـه أيامها" [٢].

وتعهد الوزير أنْ يقدِّم للغزالي كل أسباب الرعاية والاقتضاء. ولنفس الغرض أرسل وزير العراق إلى وزير خراسان لاستنهاض حجة الإسلام الذي يصفه الوزير قائلاً: "إنه فريد الزمان، وقدوة العلم والمشار إليه

(١) ذكره ابن خلكان في "وفيات الأعيان"، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة ببيروت، ج ٤، ص ٤٥ - يقول وهو يتكلم عن المهدي بن تومرت: "فانتهى إلى العراق، واجتمع بأبي حامد الغزالي والكيا الهراسي والطرطوشي وغيرهم.

(٢) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام ص ٧٧.

بالبنان، وتقدمه عليهم وزعامته في زمرة أئمة الدين - كَثَّرهم اللـه - مُسَلَّم به، وجميع الألسنة تهتف بالأوصاف المنتشرة عنه"[١].

إلا أن الغزالي كان على دراية كبيرة بالدور الأيديولوجي الخطير الذي كان يلعبه كفقيه وكحجة للإسلام لصالح السلطة السياسية، لذلك فَضَّل الابتعاد، فالمبالغة في التأكيد على أهمية الغزالي ومكانته لم تكن لمجرد التقرُّب منه، أو احتراماً لعلمه، ولا اعترافاً بأهمية العلم والعلماء. لقد كان الغزالي الأقدر على تحقيق مطالب السلطة بين علماء عصره، لاطِّلاعه الواسع على مختلف التيارات، خاصة تلك التيارات الباطنية التي تهدِّد الخلافة.

غير أنَّ الغزالي آنذاك كان يتجه بعلمه وسلطته نحو إرضاء اللـه والقيام بواجبه الديني كفقيه وعالم دين، وكان مؤمناً بأن عليه أنْ يكون حارساً للسياسة لتحقيق صالح العباد، وقد خاصم الدنيا وأصبح موجِّهاً وناصحاً وناقداً للقيمين عليها، لذلك قال بعد أنْ وصله طلب بمعاودة التدريس في نظامية بغداد: "هذا وقت فراق الدنيا لا زمان السفر إلى العراق"[٢].

لَمْ يضعف الغزالي أمام الإلحاح الشديد والرغبة الملحة للمسئولين عن السياسة في الخلافة العباسية ودولتها السُّنية، كي يعود للتدريس ببغداد. وفي رسالة إلى الوزير نظام الدين أحمد بن قوام الدين بعدما دعاه للتدريس وألَحَّ عليه في الطلب، خاصة بعد وفاة العالم كيا هراسي الطبري

(١) نفس المصدر. ص ٨٠.
(٢) نفس المصدر. ص ٧٥.

سنة خمسمائة وأربعة هجرية، جعل الغزالي عنوان رسالته بعد البسملة والصلاة على النبي، آية قرآنية تلخِّص كل موقفه وتشرحه، فيستشهد الغزالي بالقرآن: {ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات} (٢:١٤٨) فكل إنسان سيتجه إلى الجهة والاختيار الذي أراده في الحياة، إلاَّ أن الغزالي قد اختار الآن فعل الخير والتسابق نحو الخيرات، بعد أن كانت وجهته نحو الجاه والمال والشهر والسلطة في حياته الأولى. وحسب توجه الناس واختياراتهم في الحياة الدنيا، قسمهم الغزالي في هذه الرسالة إلى ثلاثة أقسام: العوام فالخواص فخاصة الخواص. العوام هم الذين اقتصروا على مجرد الحياة، واعتبروا نعيمها مبلغ علمهم وهدف جهدهم. إذ يتصورون أن الخير العاجل أكبر نعيم في الدنيا، ونعيم الدنيا منبعه الجاه والمال، وأورد حديثاً للرسول في ذَمِّ هؤلاء والتقليل من شأنهم في نظر الإسلام الذي يولي العناية الأولى للأخلاق والإيمان والسلوك الملتزم الذي يراعي ضرورات العالم الأخروي، يقول الرسول "تَعِسَ عبد الدينار والدرهم".

أمَّا الخواص فبحكم الكياسة قد قارنوا الدنيا بالآخرة، وتيقنوا برجحان الآخرة. وهم الذين اقتنعوا بأنَّ الدنيا فانية والآخرة هي الباقية، لم يكونوا في حاجة إلى ذكاء لكي يتأكدوا أن الباقي خير من الفاني، لذلك أداروا ظهورهم للدنيا طلباً للآخرة. إلاَّ أنهم أيضاً في نظر الغزالي لَمْ يصلوا إلى الدرجة العليا، لأنهم كانوا مقصِّرين ولَمْ يطلبوا الخير المطلق واقتنعوا بما هو خير في الدنيا. لكن ما هو الخير المطلق؟ إنه مطلب القسم الثالث من

الخلق وهم: خـواص الخـواص الـذين هـم أهـل البصـيرة، الـذين تركـوا الـدنيا والآخرة وكل ما فيها من شهوة، وأقبلوا على ما هو خير، وهو اللـه. وهنا يـورد الغزالي آية {الآخرة خير وأبقى} (٧٣:٢٠)، فـآثروا المقـام {في مقعـد صـدق عنـد مليك مقتدر} (٥٥:٥٤)، وتخلّصوا من كل شيء حتى لا يصبحوا عبيـداً لأي شيء سوى اللـه، وبذلك تأكدوا أنهم تخلّصوا من أي نوع من الشكّ ولو كـان خفيـاً. فالوجود عندهم قسمان: اللـه وما سواه، وليس هنا وسط. فإذا مال قلبهم إلى اللـه وحده، كان ذلك هو المراد والخلاص، أمّا إنْ مال إلى غيره فليسوا من هذا القسم من الخلق.

ولّـما تكـرّم الـوزير بـدعوة الإمـام أبي حامـد الغـزالي، إلى العـلا وهـو في الحضيض، فإن الغـزالي سـيكافئه بالأحسـن، ويرفعـه مـن الدرجـة الأولى، وهـم العوام إلى الدرجة الثالثة وهم خواص الخواص، ويطلب منـه أنْ "يهيـئ نفسـه للانتقال من حضـيض درجـة العـوام إلى بقـاع درجـة الخـواص" بعـد أنْ خصّـه بشرح درجة خواص الخواص، وأطلعـه عـلى الفهـم العميـق لعبـارة "لا إلـه إلاّ اللـه".

بعد هذا التخصيص يعود الغزالي إلى الغرض الرئيسي مـن الرسـالة وهـو موضوع مدرسة بغداد. فيعدد الأعذار التي وقفت حائلاً بينه وبين تنفيذ رغبـة الوزير، إلاّ أن المسألة ليست مجرد أعذار شخصية، كما أن رغبة الـوزير ليسـت هي الأخرى شخصية.

إنها السلطة الدينية وقـد أنفـت العـودة إلى اللعبـة الأيديولوجيـة التـي مارسـتها في المـاضي مـع السـلطة السياسـية، وهـذا واضـح مـن خـلال تعليـل

الغزالي لعدم تلبية الدعوة، يقول: "والعذر أنه لا يتيسّر مفارقة الوطن إلاّ في طلب زيادة الدين أو زيادة الدنيا". أمّا زيادة الدنيا فقد تخلّص منها الغزالي منذ أن غادر بغداد تاركاً وراءه الأهل والولد والمال والجاه والشهرة، طالباً وجه الله لا غير. بل إن الغزالي قد قطع مع كل ملذات الدنيا وطمعها. يقول: "لو أتوا ببغداد إلى طوس بدون أتعاب، وهيأ له الملك والمملكة صافية مسلمة، لم يكن منه أي حركة، ولا التفات قلب إليها".

وهذا أقصى مطمع في الدنيا وهو المُلْك، إلاّ أن الغزالي لا يمكن أنْ يترك وطنه من أجل طلب الزيادة في الدنيا.

أمّا الزيادة في الدين فهذا أمر ممكن، وقد هاجر الغزالي في حياته، وترك كل شيء من أجل الهروب بدينه طلباً في زيادة الدين، واليوم يقدِّم مجموعة من الأعذار الدينية لعدم قبول الانتقال إلى بغداد:

العذر الأول: أنَّ لديه مجموعة من طلبة العلم، يقرب عددهم من مائة وخمسين طالباً وَرِعاً. فكيف يتركهم من أجل عدد أكبر في مكان بعيد، وسفر هؤلاء الطلبة متعذر؟

العذر الثاني: يذكِّر الغزالي الوزير - الذي أراد أنْ يحيي سُنَّة أبيه نظام الملك في التدريس. وجعل الغزالي على رأس المدرِّسين - أن ذلك الزمان كان حمله خفيفاً يقول: "وكنت وحيداً دون علائق وبدون أهل ولا أولاد، واليوم لي علائق وأبناء فلا رخصة في تركهم وانجراح قلوب الجميع بأي عنوان كان"[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٥.

العذر الثالث: وهو العذر الحقيقي الذي من أجله رفض الغزالي معاودة التدريس، يقول: "إنه لَمَّا وقفت على تربة الخليل - عليه السلام - في سنة تسع وثمانية وأربعمائة، وقد مضى إلى يومنا هذا خمسة عشر نذرت ثلاثة: الأول أنْ لا أقبل من أي سلطان أي مال، والثاني: أنْ لا أذهب إلى سلام أي سلطان، والثالث أنْ لا أناظر أحداً أبداً"[1].

إن الغزالي قد أدرك السبب الرئيسي لدعوته إلى التدريس في نظامية بغداد، وهو ما لم يكن من أجل نشر العلم فقط؛ بل للرجوع إلى وظيفته الأولى. ولكأن الغزالي يلخِّص في عذره الثالث ما نودُّ إثباته هنا. أما آخر عذر قدَّمه فهو أنه لن يستطيع الرحيل إلى بغداد، لأنه قطع عهداً على نفسه ألا يأخذ من السلطان مالاً، ولَّما كان لا يتوفر على ضيعة ببغداد فليس له هناك ما يعيش منه، فيكون طريق العيش عليه مسدوداً، وهذا - ولو كان قليلاً - متوفر له في طوس.

ويعلِّق الغزالي على هذه الأعذار قائلاً: "كلها أعذار دينية، وهي عندي عظيمة ولو أنَّ أكثر الخلق يهون عليهم مثل هذه الأعمال. وفي الجملة فقد تقدَّم بي العمر وحان وقت الوداع والفراق، لا وقت السفر إلى العراق، والمنتظر من مكارم الأخلاق قبول العذر"[2].

ومن الرسائل الهامة أيضاً الواردة في كتاب "فضائل الأنام" تلك التي وجَّهها الغزالي إلى أحد الوزراء وهو الوزير مجير الدين، ليهنئه على الوزارة، وقد اغتنمها فرصة ليقدِّم له النصح والإرشاد، ويحثّه على التشبث

(١) نفس المصدر، ص ٨٥.
(٢) نفس المصدر، ص ٨٥.

بالأخلاق الإسلامية الكريمة، حتى لا تأخذه الدنيا وينسى واجبه الذي سيُسْأل عنه يوم القيامة. وإذا كانت السلطة نعمة دنيوية، فعليه أن يعرف حقيقة شكر نعمة الدنيا، التي لا يعرفها إلاَّ مَنْ أعرض عنها. والمعرضون عن الدنيا ثلاث فرق: فرقة لَمْ يروا من الدنيا إلاَّ العيوب والآفات وهي درجة كمال بالنسبة للغافلين عنها. وفرقة أخرى، اتَّجهوا بأبصارهم إلى كمال مملكة الآخرة. وفرقة سبقت هذه الدرجة، وأزالت الدنيا والآخرة من هَمِّها. وقد كشفت - يقول الغزالي - لهم هذه الآية {والله خير وأبقى} (٢٠:٧٣)، وقد رأوا جلال هذا المنصب حيث قال الله - تعالى -: {في مقعد صدق عند مليك مقتدر} (٥٤:٥٥). إنها الدرجة العالية التي يؤكد عليها الغزالي - وهي ما وصل إليه أصحاب الحال، يعني المتصوفة، وليس أصحاب المعرفة - عندما يضع الإنسان الله - تعالي - في كَفَّة وما سواه في كَفَّة بما فيها الآخرة، ويفضِّل الله على ما سواه، فهو يعبد الله فقط لا غير، لا من أجل الفوز بالجنة والحصول على المقابل، ولا من أجل الهروب من النار. وهذه هي درجة إدراك حقيقة "لا إله إلاَّ الله". فكل ما في الجنة ملذات وشهوات من فواكه ونساء وطيب إلى غير ذلك، وهذا ما تشترك فيه البهائم، يقول الغزالي، لذلك توجه المتصوفة من حضيض درجة البهائم إلى أُفق مملكة الملائكة الذين من خواص مرتبتهم ملازمة حضرة الجلال التي وراءها أسرار "لا رخصة للمقام واللسان في شرحها"[1]، كما يقول الغزالي.

(١) أبو حامد الغزالي: فضائل الأنام ص ٩٤.

يعرف الغزالي جيداً أنَّ مَنْ خرج عن الدين الأصلي، كما هو مفهوم لـدى السلطة السياسية فإنه يعرِّض نفسه للهلاك، وهذا فعـلاً مـا حصـل عنـدما عـبَّر الغزالي بحرية عن مفهومه وإدراكه لكلمة "لا إله إلاَّ اللـه". وعن معني "اللـه نـورٌ" إلى غـير ذلـك، مـما أثـار عليـه غضـب الفقهـاء والعلـماء وعَرَّضـه للنقـد والهجوم، وطلبت منه السلطة أنْ يوضـح غرضـه ويـدافع عـن صـحة عقيدتـه، ويدفع عنه الشكوك التي حامت حوله، لذلك أكَّد أن لا رخصة للقلـم واللسـان في شرح أسرار الدين، وأن الوزير خصَّه اللـه بـرأي ثاقـب حتـى يطلـب المجـد الأقصى ويتأمل هذه الكلمات.

وإنْ كان الغزالي قد عاهد اللـه على أن يبقى بعيداً عن السـلطة؛ إلاَّ أنَّ هناك سببين دفعاه للخروج عن هذا العهد والتوجه إلى الحاكم برسالته:

الأول: يريد الغزالي التعبير عن سعادة وفرحة أهل المنطقة بوزارة مجـير الدولة، فكتب لتهنئته.

الثاني: طلب الغزالي من الوزير تثبيـت عميـد طـوس، وهـو مـن البيـت النظامي أي من بيت الوزير نظام الملك.

والطلب الذي يتقدَّم به الغـزالي إلى الـوزير، لتثبيـت العميـد في منصـبه رئيساً على هذه المنطقة المتحلية بأهل الدين والـورع، هـو مـن أجـل مصـلحة العبـاد بعـد أن رأى أن مصـلحتهم في هـذا العميـد، فتـدخل بسـلطته الدينيـة لتثبيته في منصبه.

وفي رسالة أخرى لنفس الوزير يؤكِّد الغزالي، أن الظلم الذي رآه في طوس هو الذي جعله يهجرها، وبعد رجوعه إليها وجدها مازالت تحت الظلم وتعاني منه. لذلك يتوجّه إلى الوزير أنْ يغيث الخلق، ويخلِّصهم بعد أنْ جاوز الظلم حَدَّه، لأنه هو المسؤول الأول عن ظلمهم. وإنْ كان لا يعلم، فهذه شهادة من أكبر علماء العصر يطلعه على الوضع، يقول الغزالي: "وإنما إغاثة الخلق فواجبة على العموم حيث أن الظلم قد جاوز حَدَّه، وقد مضى ما يقرب من سنة منذ هجرت طوس حتى أتخلَّص من مشاهدة الظالمين الذين لا رحمة ولا حرمة لهم، وبحكم الضرورة أُتيح لي الرجوع فوجدت الظلم متوافراً كما كان، وعذاب الخلق باقياً ومتزايداً"[1].

كما يتوجّه إلى الوزير بأن يتخلَّص من مظاهر الترف من استخدام الغلمان الأتراك، ولبس الظريف والغالي، فإن ذلك من شهوات الدنيا التي يجب الترفُّع عنها وطلب الآخرة وحريتها، وإن عليه النظر إلى النفس الفاجرة بعين الاحتقار.

وينبِّه الغزالي الوزير ألاَّ يغترَّ بالدنيا وبالسلطة التي بيده، لأن مَنْ سبقوه في هذا المنصب لَمْ تكن نهايتهم حميدة، لذلك يجب الاتِّعاظ بالدنيا من سير الوزراء السابقين، خاصة أن زمان الوزير مجير الدين أكثر من غيره ظلماً وهو الوزير الوحيد في المنطقة، يقول الغزالي: "اعلمْ أنَّه ما ابتلي وزير بما أنت مبتلى به، ولم يكن في زمان أي وزير مثل هذا الظلم والخراب، ولو أنَّك كاره ذلك"[2].

---

(١) نفس المصدر. ص ٩٧.

(٢) نفس المصدر. ص ١٠١.

إنها لجرأة كبيرة من الغزالي أن يواجه الوزير بحال المنطقة من الظلم والخراب، وأنْ يحمِّله مسئولية ذلك، خاصة وأنَّ سبب الخراب والظلم أمران:

الأول: الضرائب، فكل دينار - يقول الغزالي - من الضرائب المفروضة على مسلمي هذه المنطقة، قد أدَّته الرعية بأضعاف.

الثاني: أعوان الحاكم وحاشيته، فالضرائب لا تصل إلى السلطان، بل استبدَّ بها أراذل الأعوان وضعفاء الظالمين. فيدعوه الغزالي أنْ يخفِّف الظلم عن المنطقة بالضرب على أيدي الأعوان والظَّلَمَة، وأنْ ينتبه إلى مشكلة الضرائب، ويعفي منها أهل المنطقة لأنهم ضعفاء فقراء.

والجديد الذي أضافه الغزالي في هذه الرسائل - وإنْ كنا لمسناه في كتاب "نصيحة الملوك" - هو تلك النصائح ذات الطابع الصوفي الفلسفي، حيث يدعو الغزالي هؤلاء الملوك والوزراء إلى التوجّه إلى الله، والتعلُّق به دون سواه، واعتباره هو المطلب، لا الدنيا ولا الآخرة بما فيها من جنات ولو كانت الفردوس.

هذه هي أعلى درجات الإيمان، أو التقوى، أو الفهم العميق لكلمة:لا إله إلا الله"، إنها سر من أسرار الدين كما قال الغزالي. هذه الأسرار التي خصّ بها بعض الوزراء لثقته في قدراتهم العقلية، وحَتَّى يكافئهم على هذه المكانة التي وضعوه فيها، فخصَّهم بأسرار من الدين الإسلامي، ورفعهم بذلك من حضيض العوام إلى درجة عليا وهي درجة خاصة الخاصة.

وخصص الغزالي مجموعة من الرسائل بعث بها إلى الأمراء وأركان الدولة، أي بعض المسئولين الذين يتولون مراكز حساسة مؤثرة في حياة الناس وسير الدولة.

وقد تنبه الغزالي إلى أن نصح الوزير لا يكفي، مادامت السلطة موزعة بين الرؤساء وأعوانهم الذين يمارسونها باسمهم، ويلعبون دوراً كبيراً في تغيير وجه هذه السياسة. خاصة أنَّ من ابتلي بشيء خبيث لا يستطيع الإقلاع عنه، كما هو الحال مع "معين الملك" - وهو أحد نواب الوزير "فخر الملك" - الذي يتعاطي الخمر ويسكر كثيراً. لذلك ذكر له الغزالي سيرة الوزير نظام الملك، الذي تاب عن ذلك وأقلع عن كل خبيث، وأنهي حياته بالاستقامة التي ساعدته على تحقيق العدل. فكان مضمون رسالته - كالعادة في كل الرسائل التي بعث بها إلى الملوك والوزراء - هو التقليل من قيمة الدنيا، والتفكير بأنها فانية، ولا يجب الثقة بها وبشهواتها، وأن الآخرة خير وأبقى، فعليه بالتوبة خاصة وأنه في آخر أيام حياته، يقول الغزالي: "ففي آخر العمر وتكون مع هذا الخطر ومع ذلك تقضي الأيام في اللهو والفراغ"[(١)].

فلا ينفع مع الكبر والتقدم في السن إلاَّ التوبة من الفسق والكبائر، كشرب الخمر أو الظلم الذي قد يرتكبه المشتغل بالوزارة في حَقِّ العباد، يقول الغزالي: "إن نظام الملك في مشيبه تاب من جميع الكبائر، وعرف

---

(١) نفس المصدر. ص ١٠٥.

بأنَّ ظلم الوزارة يكفيه من الفسق والفساد، وما شرب الخمر ولو شربة واستمرَّ على التوبة حتى نهاية العمر"[1].

وفي إطار الاهتمام بأركان الدولة والشخصيات الكبرى التي توجد في مراكز مهمة، توجَّه الغزالي إلى القائم على خزانة الدولة المالية، وهي ما كان يْسمَّى: رئاسة ديوان الأشراف، وقد كان عليها سعادت خازن الذي توجَّه إليه الغزالي برسالة وصفها جامع رسائل "فضائل الأنام" قائلاً: رسالة غريبة بديعة، مشتملة على طُرَف ومعان دقيقة، كأنها أم الفضائل وسيدة الرسائل"[2].

ينصحه الغزالي بالاستقامة والإخلاص وأنَّ الخزائن الملكية التي هو قيِّم عليها متناهية. أمَّ خزائن ملك الملوك فلا نهاية لها، وإحدى خزائن ملك الملوك - يقول الغزالي - هي السعادة ومفتاحها الطاعة، والأخرى الشقاوة ومفتاحها المعصية، ويدخل في شرح دقيق للسعادة والشقاوة برموز وإشارات معتبراً هذا من الأسرار التي تقصر عليها "أوهام العوام وأفهام الخواص إلاَّ الصدِّيقين والعلماء الراسخين، ليس للعبارة إليها طريق، ولا لاستنباط العلماء والصديقين مجال".

وبعد أن انتهى من شرح حال خزائن ملك الملوك عاد إلى خزائن ملوك الدنيا، ليؤكد له أنها مفاتيح جهنم، فأورد الحديث النبوي: "تعس عبد الدينار وعبد الدرهم"، وينبهه في رسالته إلى أنه يوم القيامة إذا جاء

---

(١) نفس المصدر. ص ١٠٦.

(٢) نفس المصدر. ص ١٠٧.

اسمه في جريدة مفتاح جهنم، فلن يغيثه ملك الأرض ولا يأخذ وزير بيده، فهو مسئول عن هذه الخزائن ومسؤول عن أفعاله.

وهناك رسائل أخرى وجّهها الغزالي وتبادلها مع كبار الدولة وأعيان القوم وكبار التجار يحثّهم على التصدّق من أموالهم، ويدعوهم فيها إلى التصدُّق على الفقراء والمحتاجين، لأن ما عندهم من مال الله سيُسألون عنه يوم القيامة: من أين جمعوه؟ وفيما أنفقوه؟

وفي رسالة أخرى وجَّهها إلى أحد القضاة عندما طلب توليته منصب القضاء يؤكد فيها الغزالي صدق نيته، وتوبته النصوح وإخلاصه للاختيار الذي عاهد عليه الله عند المشهد الخليلي، وهو ألاّ يدخل على السلطان ولا يأخذ مال السلطان ولا يناظر. وينصح الغزالي هذا القاضي بأنْ يهتم بطلب الآخرة، وأن يستعين على ذلك بشيئين: ذكر الموت، وتدبُّر كتاب الله، ويذكر له الحديث النبوي القائل: "تركت فيكم واعظين: صامتاً وناطقاً"، ونصحه بالهروب "عن مخالطة الأمراء والسلاطين، ففي الخبر أنَّ الفقهاء أمناء الله ما لم يدخلوا في الدنيا، فإذا دخلوا فيها فلا أمنوهم على دينكم"[١].

لم يكتف الغزالي بأخذ مسافة عن السلطة، بل أصبح ينصح بها علماء العصر، وفقهاءه، لأنه يعلم أن مخالطة الأمراء والسلاطين تجعل العالم لا يتجه بعلمه إلى طلب الآخرة، بل إلى طلب الدنيا، وهذا ما كان عليه الغزالي في حياته الأولى.

---

(١) نفس المصدر. ص ١٢٠.

إن موقف الغزالي هذا من السلطة إذا كان فيه إيجابية من حيث إنه يعبِّر عن مصالح الناس فإن مضامينه السلبية لا تخفي، فإذا كان ينتقد السلطة ويدعو العلماء والقضاة والفقهاء إلى الهروب منها، فهل هذا يعني أنه موقف عام من السلطة أيًا كانت السلطة ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فمَنْ يسوس الأمة الإسلامية ويقيم العدل بين الناس؟

هل يهمّش الغزالي دور السياسة أو السلطة في الفكر الإسلامي، كما هَمَّشها الإسلام ولَمْ يعرها الأهمية المطلوبة، معتبراً إياها قضية دنيوية خاضعة لظروف تغيّر الزمان والمكان ؟ أم أن الدنيا كلها لَمْ تعد تعني له شيئاً، خاصة أنه اعتزل الدنيا ومارس التصوف وهو في السنة الأخيرة من حياته ؟. أم أن السلطة القائمة ظالمة وغير شرعية، لذلك ينبِّه العلماء ألاّ يتحملوا وِزْرَها؟

خاتمة

كان الهاجس الموجه لكل الدراسات والأبحاث التي تناولت فكر الغزالي؛ هو البحث عن الوجه الحقيقي للغزالي، والبحث عن الوحدة في أفكاره وراء التنوع والتعدد.

إلاَّ أنَّ هذه الدراسة لم يكن هذا هو هدفها، بل أرادت المساهمة في توسيع دائرة التأويل لا في إضافة تأويل جديد؛ وإنما بفتح نصوص الغزالي التي أثَّرت في مسار الفكر الإسلامي على جميع التأويلات الممكنة من خلال استحضار العالم السياسي.

كان موضوع هذه الدراسة هو الفلسفة السياسية عند الغزالي، تناولت فيها أفكار الغزالي السياسية من خلال علاقته بالسلطة وانعكاس ذلك على إنتاجه النظري.

كانت الفكرة الأساسية مبنية على فرضية انطلقنا منها وحاولنا التثبت من صحتها، وهي أن أفكار الغزالي تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول [1] مارس فيه الغزالي الأيديولوجيا فكان أحد معاول السلطة السياسية، يدافع عنها باعتباره سلطة دينية ومنخرطاً في الصراع الذي عرفه المجتمع الإسلامي منذ وفاة الرسول حول السلطة.

وقد تساءلنا لماذا فكّر الوزير نظام الملك بالاستعانة بفقيه كالغزالي في الصراع السياسي الذي كان على أشُدّه بين الخلافة العباسية ودولتها السُّنية من جهة، والمعارضة الشيعية بفصائلها المختلفة من جهة أخرى؟

وكان لزاماً علينا أن نؤكّد أنّ الدّين أصبح بعد موت الرسول في خدمة السياسة، وأصبح يوظّف في الصراع من أجل السلطة، وهذا ما سميناه بالأيدولوجية.

لأجل ذلك حاولنا في عجلة؛ الكشف عن الوجه السياسي لعملية التدوين التي خضع لها العلم الديني، خاصة الحديث النبوي، التي قام بها الخلفاء الراشدون، ثمّ الدولة الأموية التي أعادت إنتاج هذا العلم تلبية لحاجياتها السياسية، لاسيما وأن المسألة الأساسية التي دار حولها الصراع كانت تتعلّق بشرعية السلطة. هذه الشرعية التي لا يمكن الحصول عليها إلاّ من خلال سلطة دينية، كانت ممثلة في نصوص العلم الديني.

وتتبعنا بعد ذلك دور الصراع السياسي، ومدى تأثيره على تشكيل الفكر الإسلامي مع الدولة العباسية. هذه الدولة التي سيختلف معها الأمر؛ إذ سيعرف الفكر الإسلامي تطوراً آخر تحت تأثير المتغيرات السياسية، وسيفرض هذا على القوى المتنافسة التستر وراء الشعارات

---

(١) راجع الباب الأول من هذا الكتاب.

الدينية، والاستعانة بعناصر الموروث القديم التي دفعت بها الظروف السياسية المتطورة في ظلّ الخلافة العباسية.

فالصراع لم يعد داخل دائرة العلم الديني، بل تجاوز ذلك إلى الاستعانة بعناصر برّانية عن المنظومة الإسلامية.

وباستحضار الدوافع السياسية والصراع حول السلطة، فسَّرنا حركة الترجمة النشيطة التي عرفتها الدولة العباسية، خاصة في عهد المأمون الذي أنشأ "بيت الحكمة" لترجمة الفلسفة اليونانية التي كانت الوسيلة الوحيدة لمواجهة الغنوص المانوي الشيعي، إذْ تبنَّت الخلافة العباسية الاعتزال ونزعته العقلانية.

إلاَّ أن التطورات السياسية اللاحقة التي عرفتها الخلافة بظهور السلطنة كبدعة سياسية، والخطر الذي كانت تشكِّله على الخلافة سواء الخطر الأيديولوجي مع البويهيين أو الساسانيين، أو السياسي والعسكري مع السلجوقيين؛ سيدفع الخلافة إلى التحصن بعلماء الدين.

وكان الغزالي أحد الوجوه البارزة في خدمة الأهداف السياسية للخلافة العباسية ودولتها السُّنية، ومن هذه الزاوية تناولنا الفلسفة السياسية عند الغزالي.

فالغزالي المفكِّر والعالم لَمْ يعش بعيداً عن السلطة، بل إن جميع إسهاماته والتي كان لها دور كبير في تاريخ الفكر الإسلامي، قد أنتجها بوحي من الصراع السياسي سواء بشكل مباشر كما هو الشأن في

"فضائح الباطنية"، أو غير مباشر كما هو الشأن في "تهافت الفلاسفة" مثلاً.

ففي هذا الجزء الأول من حياته الفكرية، كان الغزالي ينتج فكراً أيديولوجياً استمراراً للخطِّ الذي سارت عليه الدولة الإسلامية في التعامل مع السلطة الدينية، جاعلاً قضيته الأولى هي الدفاع عن الخلافة العباسية ودولتها السُّنية ضد المدِّ الشيعي وأفكاره الباطنية.

لكن مشروع الغزالي الأيديولوجي أخذ يعاني من شعور بالغربة لدى صاحبه، لذا سرعان ما أدار ظهره لهذه المرحلة مغادراً بغداد وتاركاً ما وصل إليه من جاه.

وكان من السهل على الغزالي أنْ يتخلى عن دوره الأيديولوجي المدافع، فالأيديولوجية عنده وظيفة وليست إلتزاماً. لذلك فإننا لم ننظر إلى هذه المرحلة من تفكير الغزالي، كما ينظر إليها السلفيون، من أنَّ الغزالي كان يدافع عن الإسلام ويحرس التراث، لذلك استحق لقب "حجة الإسلام: أي إسلام كان يدافع عنه الغزالي؟، لنبيّن أن هناك "إسلامات"؛ فهناك الإسلام الرسمي، الذي كانت تروِّج له الخلافة من خلال فقهائها وعلى رأسهم الغزالي، وهناك إسلام المعارضة.

وقبل أنْ نتكلَّم عن القسم الثاني من تفكير الغزالي وقفنا عند مرحلة العزلة وخروجه من بغداد أو ما يُسَمّي بمرحلة الشكِّ عند الغزالي، التي أكدنا أنها مفتعلة.

ورغم اهتمامه بالخلافة ودفاعه عنها، فإنه لَمْ يسهم في التنظير لها، والتفكير في تقويتها سياسياً عن طريق وضع نظرية في الحكم تخدمها وتنظِّم علاقتها بالرعية وبدولتها السلجوقية.

فجاء مؤلَّفه الرئيسي في هذه الفترة، وهو "فضائح الباطنية"، عبارة عن بيان سياسي خلا من أي معالجة جدّية للمواضيع السياسية التي كانت محور الفكر الإسلامي، خاصة مشكل شرعية السلطة، وانخرط هو أيضاً في الصراع الدائر حول السلطة.

وظلَّ الغزالي بعيداً عن تقديم الحلول والاسهام في مناقشة القضايا؛ بل إن الغزالي لم يكن مقتنعاً بما كان يقوم به ومدركاً أنَّ ما كان يقوم به لا يمتُّ إلى العلم الديني؛ بل كان من أجل المال والجاه والسلطة.

وقد اعترف بذلك ليس فقط في "المنقذ من الضلال" الذي لَمْ نتركه يوجِّه بحثنا؛ بل نجد ذلك في رسائله السياسية أيضاً، التي جُمِعَت في كتاب "فضائل الإمام".

وخلصنا إلى السبب المباشر الذي دفعه إلى افتعال الشكِّ والأزمة النفسية، وهو سبب سياسي لا علاقة له بالأسباب المعرفية التي ذكرها الغزالي وحاول الباحثون التأكيد عليها.

وقد توقفنا عند نقطة التحول التي وصلت حدَّ القطيعة، ولم نعتبرها حَدَثاً عابراً. وكان السؤال الذي وجّه البحث في نقطة القطيعة أو التحول هو التالي:

هل اختار الغزالي الهروب من خدمة الخلافة ودولتها السُّنية بعد أن تبين له مدى ابتعاده عن الدور الذي يجب أن يقوم به كعالم دين سيُسْأل يوم القيامة عن علمه؟ أم أنه قد تخلّى عن هذه الوظيفة بعد أن تصاعدت قوة السلاجقة السياسية والعسكرية وشعر بفتور رغبتهم إلى علماء الدين؟

وانتهينا إلى أن الغزالي هو الذي اختار الهروب بعد أنْ أحسّ بانطفاء شعلة الأيمان في داخله وموت الإسلام في المجتمع. لذلك جاء إنتاجه الفكري في المرحلة الانتقالية عبارة عن موسوعة دينية أخلاقية تحت عنوان "إحياء علوم الدين"، وتساءلنا: هل عملية الإحياء هذه داخل شخصية الغزالي أو في المجتمع؟ وأن الدين قد مات وسط الفقهاء بسبب علاقتهم بالسلطة السياسية، مما دفعه لأن يضع لهذه العلاقة شروطاً من شأنها أنْ تعيد إحياء علوم الدين وهي:

أولاً: ترك العلوم المذمومة، أي التي تنصب على طلب الدنيا، وعلى رأسها العلوم التي توضع لخدمة السلاطين، والاهتمام بعلوم الآخرة.

ثانياً: وضع الغزالي لشروط الأخذ من أموال السلاطين، والموقف الذي يجب أن يتخذه الفقيه من السلطة الجائرة ومن عطاءاتها.

ثالثاً: كيف يمارس فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصفة عامة، وبالأخص مع السلطة السياسية.

وفي "الإحياء" لم تعد الخلافة تحتلُّ المكانة التي كانت تحتلُّها في فكر الغزالي في المرحلة الأيديولوجية، فعندما يتعلّق الأمر بالسلطة السياسية فإنَّ الغزالي يتكلَّم عن السلطنة والسلاطين والملوك.

وتأتي أهمية "الإحياء" سياسياً من أنه حاول إعادة ترتيب العلاقة بين الفقيه والسلطان.

أمَّا القسم الثاني من تفكير الغزالي فقد سميناه بالفلسفة السياسية، وتناولنا هذه الفلسفة ممارسة وتنظيراً. ففي الممارسة وهو ما سميناه بالفعل السياسي سَجَّلنا للغزالي موقفين: الأول - واتساقاً مع ما جاء في موسوعته الدينية "إحياء علوم الدين" - ابتعد نهائياً عن السلطة السياسية، بل إنه في "رسائل فضائل الأنام"، يؤكِّد أنه عاهد الله إلاَّ يدخل على سلطان وألاَّ يناظر من أجل سلطان، وألاَّ يأخذ مال سلطان، فقد تاب وشروط التوبة هي الندم والإقلاع والوعد. وهو بعد أنْ ندم عُمَّا كان غارقاً فيه، أقلع عن ذلك وهو خدمة السلطان بعلمه الديني، وهرب بدينه. وعند رجوعه إلى وطنه عاهد الله ألاَّ يعود إلى ما كان عليه وبذلك يكون قد حقق شروط التوبة التي ذكرها في "الإحياء".

الموقف الثاني هو جرأة الغزالي في توجهه بالنصيحة، والسكوت نهائياً عن الخلافة سواء كسلطة سياسية أو كمؤسسة دينية. فسكوته عنها واتجاهه بالنصيحة إلى السلطان، معناه تعرية الوجه الحقيقي للسلطة السياسية الممارسة والمتمثِّلة في الدولة السلجوقية.

ومن خلال هذه النصائح، حاولنا متابعة التحول في تفكير الغزالي السياسي من الحديث عن شرعية السلطة والسؤال عن أهلها، إلى السؤال عن سلوك هذه السلطة وعدلها. لذلك نبَّه إلى الظلم الواقع على أهالي المنطقة التي يعيش فيها، ودعا الحاكم إلى الاهتمام برعيته.

كان هذا على مستوى الممارسة للفعل السياسي، أمَّا التنظير لهذا الفعل، فقد كان محوره هو شخص الحاكم.

كان يجب أن يكون هذا الحاكم، كمسلم عادي وكحاكم؟ وما هي العلاقة التي يجب أن تربطه بالرعية؟

لم يبتعد الغزالي في المرحلة الثانية من تفكيره كثيراً عن التصور الذي يري أنَّ وصول أي شخص للسلطة يتمُّ بإرادة اللـه. لذلك يطالبه الغزالي بأن يشكر هذه النعمة، وشكرها يتم بشيئين تكرر ذكرهما في "نصيحة الملوك" كما في "رسائل فضائل الأنام" وهما: الطاعة والعدل.

طاعة اللـه تعالى، وهنا حاول الغزالي أنْ يضع قواعد لعقيدة السلطان حتى يكون إيمانه صحيحاً استناداً إلى قواعد الاعتقاد التي أوردها في "إحياء علوم الدين".

وفي العدل نبَّه إلى الأحوال المزرية التي كانت عليها الرعية والظلم الواقع على الناس والفقر والجوع، وكل هذا أرجعه الغزالي إلى الظلم. وعرضنا في الجزء الثاني من تفكيره لموقفه من الاتهامات المعرفية التي وجِّهت إليه من طرف فقهاء العصر والتي تطعن في دينه وعقيدته. وقرأنا هذه الاتهامات والردود في الإطار الذي وضعت فيه، وهو سياق علاقة الغزالي بالسلطة السياسية.

وبمنتهى الجرأة يربط الغزالي كلامه عن الظلم الواقع على الأهلي باستدعائه إلى السلطان للردِّ على التهم الموجَّهة إليه، واعتبرنا هذا اتِّهاماً

مباشراً من الغزالي للسلطان بالظلم عندما يتدخَّل في القضايا العلمية الدينية.

أما موقف الغزالي من التهم الموجهة التي حصرناها في نوعين: التهم النقلية والأخرى العقلية، ففي النقلية التي تمسُّ موقفه من الأئمة السابقين، فإنَّ الغزالي يتبرأ منها، ويعتبر أنَّ ما نُسِبَ إليه تمَّ دَسّه في مؤلفاته.

أما التهم العقلية التي ضمَّنها كتبه "المضنون بها على غير أهلها" والتي تناولت الكلام عن الله وعن الشهادة "لا إله إلا الله"، فإن الغزالي لا يتراجع عن كلامه، ولا ينفي ما قاله بل يقرُّ أن العيب ليس فيما قاله ولكن فيمن اتهمه، لأنه لَمْ يصل في العلم إلى درجة تؤهِّله لفهم كلام الغزالي الذي قضى كما قال: "بضعاً وخمسين سنة من العمر وغاص أربعين سنة في بحور علوم الدين حتى وصل إلى مكانة مرموقة فَصَعُبَ على أكثر الناس فهم كلامه".

والذي نلحظه على الغزالي أنه في المرحلة الثانية من حياته كان مجرد مرشد وواعظ التقت لديه الأخلاق بالسياسة، في حين كان المجتمع الإسلامي المختل في حاجة إلى نظرية أو قانون لقيام دولة قوية. فالغزالي لم يبلور نظرية لا في الخلافة ولا في الدولة.

وهذا النقص في تفكير الغزالي راجع للبيئة الفارسية، التي عاش فيها الغزالي والتي يتميَّز التفكير السياسي فيها بالممارسة وليس بالتنظير.

والتنظير اهتمَّت بـه كثيراً الفلسـفة اليونانيـة، لـذلك لم يـترك الغـزالي موروثـاً فلسفياً تنظيرياً كما هو الشأن عند الفاربي.

وبالرغم من إطِّلاع الغزالي عـلى مؤلفـات الفلاسـفة المسـلمين؛ فإنـه لَـمْ يستفد من كتبهم السياسية. لـذلك فكـل الشـواهد التاريخيـة السياسـية، التـي قدَّمها سواء في "الإحياء" أو في "نصيحة الملوك"، تكـاد تكـون كلهـا مـن التـاريخ السياسي الفارسي.

إن آراء الغـزالي السياسـية عـلى الـرغم مـن أهميتهـا في تحديـد جانـب العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية؛ فإنها لن تصل إلى المسـتوى التنظـيري، سواء الفلسفي كما هو الشأن عند الفلاسفة، أو الفقهـي كـما هـو الشـأن عنـد الماوردي مثلاً.

ومع أن إسهامات الغزالي الإيجابية في مجال الفكر السياسي العـربي، قـد ضمَّنها في مولفاته التي تنتمي إلى المرحلـة الثانيـة؛ إلاَّ أنَّ الـذي ظـلَّ حـاضراً في اللاشعور المعرفي والسياسي للفكـر العـربي هـو مؤلفاتـه التـي تنتمـي للمرحلـة الأيديولوجية، خاصة كتابي "فضائح الباطنية" و"تهافت الفلاسفة". أمَّا "الإحيـاء" فلم يوضع في سياق تطوره الفكري السياسي، لـذلك ظَـلَّ التعامـل معـه - وفقـاً للنظرة التقليدية - كـ"موسوعة دينية أخلاقية".

قائمة المصادر والمراجع

أولاً - مؤلفات الغزالي:

١- إحياء علوم الدين: مكتبة زهران، القاهرة، د. ت.

٢ - فضائح الباطنية: تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، د . ت.

٣ - مشكاة الأنوار. تحقيق أبو العلا عفيفي، مكتبة الجندي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٠.

٤ - المضنون به على غير أهله. مكتبة الجندي، القاهرة ١٩٧٠.

٥- جواهر القرآن. تحقيق محمد رشيد رضا. دار إحياء العلوم، بيروت ١٩٨٣.

٦- الاقتصاد في الاعتقاد. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣.

٧- فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام. تحقيق نور الدين آل علي، الدار التونسية للنشر، د.ت.

٨- تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة، د . ت.

٩ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك. مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة ١٣١٧ه.

١٠- إلجام العوام عن علم الكلام. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦.

١١- ميزان العمل. المطبعة العربية، الطبعة الثانية، مصر ١٣٤٢هـ

١٢ - سر العالمين وكشف ما في الدارين. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦.

١٣ - المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليباً وكامل عياد، دار الأندلس، الطبعة الحادية عشرة، بيروت ١٩٨٣.

١٤ - مقاصد الفلاسفة. مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٢١هـ

ثانياً - المصادر والمراجع العربية:

١ - أركون، محمد: تاريخية الفكر الإسلامي العربي. ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٦.

٢ - أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٩.

٣ - الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محيي الدين، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٨.

٤ - الأعسم، عبد الأمير: الفيلسوف الغزالي. الطبعة الثانية، دار الأندلس، بيروت ١٩٨١.

٥- آل ياسين، جعفر: فلاسفة مسلمون. دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٧.
٦- أومليل، علي: الخطاب التاريخي، معهد الإنماء العربي، بيروت، د. ت.
٧ - بارت، رولان: درس السيميولوجيا. ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الرباط ١٩٨٦.
٨ - بدوي، عبد الرحمن: مؤلفات الغزالي. وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت ١٩٧٧.
٩ - بيضون، إبراهيم: المعارضة والدولة الأموية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
١٠ - البغدادي، عبد القاهر: كتاب أصول الدين. دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨١.
١١- بنسعيد، سعيد: دولة الخلافة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٨٢.
١٢- بن عبد العالي، عبد السلام: الفلسفة السياسية عند الفارابي. دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨١.
١٣ - الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي. دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٤.
١٤ - الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ١٩٨٦.

١٥ - حجاب، محمد فريد: الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا. الهيئة العامة للكتاب. القاهرة.

١٦ - الحلبي، العلامة: الباب الحادي عشر. تحقيق مهدي محقق، سلسلة دانش إيراني ٣٨، طهران ١٣٦٥ هـ

١٧ - الخربوطلي، على حسن: الإسلام والخلافة. دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٩.

١٨ - الدوري، عبد العزيز: التكوين التاريخي للأمة العربية. دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥.

١٩- دنيا، سليمان: الحقيقة في نظر الغزالي. دار المعارف القاهرة.

٢٠ - السبكي: طبقات الشافعية الكبرى. المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة ١٩٠٦.

٢١ - السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة. دار إقرأ، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٤.

٢٢ - الشرباصي، أحمد: الغزالي والتصوف الإسلامي. دار الهلال، د. ت.

٢٣ - صدر الدين، على ناصر: أخبار الأمراء والملوك السلاجقة. تحقيق محمد نور الدين، دار اقرأ، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٦.

٢٤ - العروي، عبد الله: العرب والفكر التاريخي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د . ت.

٢٥ - على بن الوليد: دافع الباطن وحتف المناضل. مؤسسة عـز الـدين، بـيروت ١٩٨٢.

٢٦ - عمارة، محمد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. دار الشروق، القاهرة.

٢٧ - غالـب، مصـطفى: تحقيـق دامـغ الباطـل وحتـف المناضـل لابـن الوليـد. مؤسسة عز الدين، بيروت.

٢٨ - فخري، ماجد: الفلسفة الإسلامية. الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤.

٢٩ - فوكو، ميشال: حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العـربي، الدار البيضاء ١٩٨٦.

٣٠ - كوربان، هنري: تـاريخ الفلسـفة الإسـلامية. منشـورات عويـدات، الطبعـة الثالثة، بيروت ١٩٨٣.

٣١ - كـارادوفو: الغـزالي. ترجمـة عـادل زعيـتر، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤.

٣٢ - الماردوي، أبو الحسن: الأحكام السلطانية. دار الكتب العلمية، بـيروت د . ت.

٣٣ - الماردوي أبوالحسن: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك تحقيق رضوان السيد، دار العلوم العربية ١٩٨٧.

٣٤ - الماردوي، أبو الحسن: قوانين الوزارة وسياسة الملك. تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة الطبعة الثامنة، بيروت ١٩٧٩.

٣٥ - مبارك، زكي: الأخلاق عند الغزالي. دار الشعب، القاهرة، د .ت.

٣٦ - النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. الجزء الأول، دار المعارف، الطبعة الثامنة، د . ت.

٣٧ - نصر، محمد عبد المعز: فلسفة السياسة عند الغزالي. مهرجان الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون، ١٩٦١.

٣٨ - نظام الملك: سياسة نامه. تحقيق السيد محمد العزاوي، دار الرائد العربي، د . ت.

٣٩ - يحيي، هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٩.

٤٠ - يحيي، هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي. الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥.

٤١ - ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك. تحقيق ناجي التكريتي، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٣.

٤٢ - ابن الأثير: الكامل في التاريخ. دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧.

٤٣ - ابن الجوزي: المنتظم. دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٥٩ هـ

٤٤ - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون. منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٧١.

٤٥ - ابن خلكان: وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

٤٦ - ابـن طباطبـا: الفخـري في الآداب السـلطانية والدولـة الإسـلامية. مطبعـة محمد صبيح، ميدان الأزهر، د . ت.
٤٧ - ابن عساكر: تاريخ دمشق. الجزء ٣١، ذكره عبد الرحمن بدوي في مؤلفات الغزالي.
٤٨ - ابن النديم: الفهرست. دار المعارف، بيروت ١٩٧٨.
٤٩ - أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم. تحقيق محيي الدين الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت ١٩٨٥.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

١-Arkoun, Mohammed: Essais La Pensee Maisonneuve & Larose, Laris ١٩٧٧ .
٢. Arkoun, Mohammed : Ghazali - La Raison Et Le Miracle. Maisonneuve & Larose. Paris ١٩٨٦ .
٣. Bouyges, Maurice: Essai de Chronologie Des Oeuvres de Al Ghazali. Imprimerie Catholique, Beyrouth ١٩٥٩ .
٤. Gardet, Louis: La Cite Mausulamne - Librairie philosophique, J. Vrin, Paris ١٩٦١ .
٥. Jabi, Farid: La Notion de certitude Selon Ghazali. J. Vril, Paris ١٩٥٨ .
٦. Laoust, Henri: La Politique de Ghazali - Librairie Orintaliste, Paul Geuthner, Paris ١٩٧٠ .
٧. Zatman, William: Pouvoirs - Revue Francaise d'Etudes Constitutionnlles Et Poitiques ١٢, Presses Univeritaies de France, Paris ١٩٨٠.

الفهرس

الباب الثاني

الفلسفة السياسية

هذا الكتاب :

شخصية أبي حامد الغزالي «حجة الإسلام» شخصية مثيرة مليئة بالتناقضات مليئة بعالم المعنى العميق، واستشراف ما وراء الظاهر . وقد مرت حياته بأكثر من مرحلة ، وكانت هذه الشخصية بكل غناها مثيرة للدرس الديني والفلسفي والسياسي في ضوء التسليم بتناقضاتها وتنوعها حيث نجده يقبل الفلسفة ويهاجمها في الوقت ذاته، يمارس الكلام ويتبرأ منه، يشغل منصبا رسميا ويدين الفقهاء،يدافع عن نظام سياسي ويكشف بكيفية ضمنية عن فلسفة الأخلاقي والسياسي.

هذا الكتاب دراسة جديدة وبحث علمي مثير للجدل غير تلك الدراسات التي لم تصل إلى تفسير مقنع لهذا التنوع والتناقض .

فالكتابات التقليدية ظلت بعيدة كل البعد عن اعتبار الواقع السياسي في تفسير مسار الفكر الإسلامي إذ تناولت مضامين هذا الفكر مجردة عن واقعها السوسيو ثقافي والسياسي ولم تر فيه إلا جوانبه الإيجابية .

أما الكتابات التي أعطت أهمية لهذا الجانب - خاصة الماركسية منها - فقد كانت نتائجها تسبق تحليلاتها ، فلم تكن تقرأ النصوص بل تقرأ حاضرها المثقل بالهموم وكانت تعيد تشكيل مضامين هذا الفكر التراثي بما يخدم أهدافها الأيديولوجية الفوقية.

هذا الكتاب يتجاوز هذا وذاك ويدرس شخصية الغزالي في موضوعية ناظرا إلى الجدل بين الديني والسياسي داخله ، منقبا عن دوافعه الإنسانية المجردة قبل تحوله الديني ورصد مساراتها ، بعد تحوله الديني العميق دون أن يرفع الغزالي في علاقته بالسياسة إلى مصاف الملائكة ودون أن يحمل نصوصه ومواقفه ما لا تحتمل .




9775772346